University of Bucharest
Center for Arab Studies

مركز الدراسات العربية

ROMANO-ARABICA
XIV
2014

ʿĀmmiyya and *Fuṣḥā* in Linguistics and Literature

UNIVERSITY OF BUCHAREST

CENTER FOR ARAB STUDIES

ROMANO-ARABICA

XIV

‘*Āmmiyya* and *Fuṣḥā* in Linguistics and Literature

editura universităţii din bucureşti ®

– 2014 –

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Editors:
George Grigore (University of Bucharest, e-mail: gmgrigore@yahoo.com)
Laura Sitaru (University of Bucharest, e-mail: lauramariana.sitaru@g.unibuc.ro)

Assistant Editors:
Gabriel Biţună (University of Bucharest, e-mail: gabrielbituna@gmail.com)
Georgiana Nicoarea (University of Bucharest, e-mail: nicoareageorgiana@yahoo.co.uk)
Ovidiu Pietrăreanu (University of Bucharest, e-mail: ovidiupietrareanu@yahoo.com)

Editorial and Advisory Board:
Ramzi Baalbaki (American University of Beirut, Lebanon)
Ioana Feodorov (Institute for South-East European Studies, Bucharest, Romania)
Sabry Hafez (Qatar University, Qatar / University of London, United Kingdom)
Marcia Hermansen (Loyola University, Chicago, USA)
Pierre Larcher (Aix-Marseille University, France)
Jérôme Lentin (INALCO, Paris, France)
Giuliano Mion ("Gabriele d'Annunzio" University, Chieti-Pescara, Italy)
Luminiţa Munteanu (University of Bucharest, Romania)
Stephan Procházka (University of Vienna, Austria)
Valeriy Rybalkin ("Taras Shevchenko" National University of Kyiv, Ukraine)
Shabo Talay (University of Bergen, Norway)
Irina Vainovski-Mihai ("Dimitrie Cantemir" Christian University, Bucharest, Romania)
Ángeles Vicente (University of Zaragoza, Spain)
John O. Voll (Georgetown University, Washington, D.C., USA)

Cover: *Wi'ām* (Harmony), by G. Biţună

Published by:
© Center for Arab Studies
Pitar Moş Street n^{o} 7-13, Sector 1, 010451, Bucharest, Romania
http://araba.lls.unibuc.ro/
Phone : 0040-21-305.19.50

© Editura Universităţii din Bucureşti
Şos. Panduri, 90-92, Bucureşti – 050663; Telefon/Fax: 0040-21-410.23.84
E-mail: editura.unibuc@gmail.com; editura_unibuc@yahoo.com
Internet: www.editura.unibuc.ro

ISSN 1582-6953

Contents

Yaşar **Acat**; Tayseer Mohammad **al-Zyadat** (يشار **آجات**؛ تيسير محمد **الزيادات**),
القيم الأخلاقية في الأمثال المحلمية (*Moral Values in Mḥallami Proverbs*)..... 7
Andrei A. **Avram**, *The Fate of the Interdental Fricatives in Maltese*..... 19
Carmen **Berlinches Ramos**, *Textos dialectales sobre la ciudad de Damasco*..... 33
Lidia **Bettini**, *Le verbe arabe* ʾāṯara, yuʾṯiru : *pour une fiche lexicographique*..... 59
Gabriel **Bițună**, *On Loaned Consonants in the Spoken Arabic of Siirt*..... 77
Aziza **Boucherit**, *Le jeu de la* bûqâla: *de l'espace domestique à l'espace public de Facebook*..... 89
Andreea **Dumitrescu**, *Samples of Written* Fuṣḥā *and Moroccan* Dāriža *in Vasile Alecsandri's Novel* O călătorie în Africa *(A Journey to Africa)*..... 109
Bābak **Farzāneh**, *A Historical Study of the Strategies in Arabic Teaching Methodology*..... 127
George **Grigore**, *The Verb of Perception* šāf *"to see" in Baghdadi Arabic*..... 139
Samir F. **Hajj**, *Christian Symbols: The Rock and the Sea in the Works of Jabra Ibrahim Jabra*... 149
Marco **Hamam**, *Bimodalism: Arabic Diglossia as a Double Modality of Communication*..... 165
Sandra **Hammett**, *Irregular Verbs in Maltese and Their Counterparts in the Tunisian and Moroccan Dialects*..... 193
Bohdan **Horvat**, *Egyptian Arabic Poetry and Literary History*..... 211
Angela Daiana **Langone**, *Caricatures et révolution en Tunisie*..... 221
Pierre **Larcher**, *Ibn Baṭṭūṭa et le* faqīh *de Kāwiya (Geyve, Anatolie) : « arabe ancien » et « arabe nouveau »*..... 235
Georgiana **Nicoarea**, *Cairo's New Colors: Rethinking Identity in the Graffiti of the Egyptian Revolution*..... 247
Yulia **Petrova**, *The Compound Tense Forms in Egyptian Arabic*..... 263
Ovidiu **Pietrăreanu**, *Clause Order Flexibility and Verbal Periphrases in Conditional Sentences in Contemporary Literary Arabic*..... 277
Manuel **Sartori**, *La langue des manuscrits grammaticaux arabes médiévaux. Entre* fuṣḥā *et* ʿāmmiyya..... 301
Laura-Andreea **Sterian**, *Pronominal Resumption in Baghdadi Arabic: A Case for Movement* 319
Ewald **Wagner**, *Ein Lobgedicht Ibn An-Nabīhs auf al-Malik al-Ašraf*..... 337
Igor **Younes**, *Notes préliminaires sur le parler bédouin des* ʾAbu ʿĪd *(vallée de la Békaa)*.... 355

القيم الأخلاقية في الأمثال المحلمية

يشار آجات
تيسير محمد الزيادات
جامعة شرناق

MORAL VALUES IN MḤALLAMI PROVERBS

Yaşar Acat
Tayseer Mohammad al-Zyadat
Şırnak University

Abstract. In this article, we bring forward the role played in society by the *Mḥallami* proverbs as reflections of an inherited, traditional culture. The proverbs on which we shall rely our study will take into account that the so-called *Mḥallami* community has a special cultural geography, which comprises various cultures, languages and races. The research will briefly offer information on this cultural geography and then dedicate two sections to discuss specific proverb types: the incentive to morality and the averting from malicious or hideous deeds. The proverbs quoted in this paper were noted down according to their pronunciation by the *Mḥallamis*, but in order to clearly convey their meaning and function in society, a standard Arabic version is also offered. The conclusion of the article evaluates the artistic characteristics of these proverbs and gives a general assessment on the topic.

Keywords: Mḥallami; Proverb; Mardin; Midyat; Arabic; Dialect; North-Mesopotamian Arabic dialects; Folk wisdom.

المحلمية

المْحَلَّمِيّة أو بيت مْحَلَّم لفظة قديمة أطلقها السريان على الجهة الجنوبية من طور عبدين والتي تمتد من حدود منطقة حصن كيفا إلى حدود مدينة ماردين(جنوب شرق تركيا). كانت هذه المنطقة مسكونة بقبائل بني شيبان، وكانت من المواضع التي امتد إليها نفوذ الآراميين. واليوم تقطنها غالبية عربية من قبائل المحلّمية والمخاشنية والراشدية ومسيحيين عرب إلى جانب القوميات الأخرى كالسريان والأكراد. وبنو محلم قبيلة عربية عدنانية كبيرة تنسب إلى محلم بن ذهل بن شيبان.. بن بكر بن وائل، وهي بطن هام من بطون بني شيبان الذين كان لهم جبل الطور أحد كور ديار ربيعة (ماراغناطيوس 2010: 34، عبد السلام أفندي 2007: 121).

أهم القرى والبلدات في المحلمية

أهم القرى والبلدات في المحلمية هي: أستل، كفر حوار، عين كهف، حبس ناس، الزيارة، كفر علاب، الصوْر، الأحمدي، كندة ريب، زرنوقة، تفة، حلدح، دير انديب، دير زبينة، المنيزل، ابشة، خربة الحجي، نونب،

شورزبح، ايدو، اربل، المخاشنية والراشدية. توجد بين سكان هذه المناطق أعداد قليلة من السريان والأكراد يعيشون في بلدتي حبس ناس وزرنوقة. أما في البلدات الكبيرة مثل استل والصور والأحمدي ومعسرتة فيعيش فيها اليوم خليط من العرب والأكراد والأتراك والسريان. وقد تغير اليوم كثير من أسماء الألقاب والقرى والبلدات في منطقة طور عابدين وغيرها. ويتكلم سكان هذه المناطق اللهجة المحلمية وهي لهجة عربية عريقة واصيلة.وما زال أصحابها متمسكين بها حتى في خارج موطنها ولها خواص وقواعد مستمدة من اللغة العربية الفصحى.

مفهوم المثل

الأمثال الشعبية هي أقوال مأثورة وموجزة تتسم بالحكمة وتفصح عن التجارب المتوارثة عبر العصور، وتقال بلغة بسيطة تحاكي مواقف الحياة المختلفة بالحجة والبرهان ويصبح مثلا يردده الناس في المواقف المشابهه.

وتعد الأمثال الشعبية مرآة لحياة الشعوب فمن خلالها تظهر أخلاقها وطريقة تفكيرها وعاداتها وتقاليدها فهي الحافظة للقيم الاجتماعية والاخلاقية والدينية التي يسير عليها الشعب.. لذا فإن المثل لغة جميع الطبقات الاجتماعية لأي شعب.

وقائل المثل الشعبي (في الغالب) مجهول، وكذلك الفترة الزمنية التي قيلت فيه، وكثير من الناس عندما يستخدمون المثل تراهم يقولون "علي رأي المثل.." لأن التركيز على قيمة المثل الأخلاقية وما يحمل في طياته من الحكمة والدليل والبرهان. أهم من التركيز على قائل المثل لان العبرة في المثل نفسه (عابدين 1956: 43).

وقد تختلف صيغة المثل الشعبي أحياناً من بلد إلى آخر، وفقاً لاختلاف اللهجات والبيئات العادات والتقاليد؛ بل والأزمنة. ولكنه يؤدي نفس الغاية التي من أجلها قيل المثل لأول مرة، ويحدث نفس التأثير عند المتلقي، لأن قائل المثل الشعبي يخاطب بعمق تجربة، وعصارة إحساسه بالموقف، النفس الإنسانية أيًّا كان موقعها أو جنسها، أو موطنها (عابدين 1956: 43).

أنواع الأمثال

تختلف الأمثال من حيث أصلها إلى حقيقية أو خيالية؛ فالحقيقية لها أصل من قصة أو حادثة معينة وقعت وشهدها الناس وقيل فيها المثل لذا فقائلها في الغالب معروف.

الفرضية: ما كان من أصلها من الخيال نسجها أديب على لسان طائر أو حيوان أو غير ذلك، وتوضع في الغالب للوعظ والتهذيب كما تساعد على النقد والتهكم (الحمزاوي **2002:9**).

أهمية الأمثال الشعبية في حياة الناس:

المثل المحلمي لم يغادر ساحة المجتمع المارديني فكان جزءا من عناصره ومكوناته، اذ نجد المثل المحلمي ثقيلا بحمولته القيمية وثقافته واخلاقه وجوانبه التربوية، وقد عالج الكثير من هموم ومشاكل المجتمع المحلمي ووضع الكثير من الحلول، وكان بحق صورة انعكاسية للواقع المحلمي عبر مراحله وتطلعاته للحياة في ظل تقافات متنوعة، وقد حمل مفاهيم وقيما أسست لثقافة الاجيال اللاحقة فكان جزءا مهما في تكوين الجوانب الحضارية في المجتمع المحلمي، حفظته الذاكرة وتناقلته عبر اجيالها، منظارا تتطلع خلاله الى رسم صورة للحياة وللجمال.

للأمثال الشعبية أهمية بالغة في حياة الشعوب خاصة لدى المحلمي الذي يعيش في بيئة جغرافية متعددة الثقافات (التركية والكردية والسريانية) فالمثل المحلمي يُبرز القيم الاجتماعية والأخلاقية (كالترابط الأسرى والاحترام والتقدير والتعامل بين أفراد المجتمع لترسيخ معاييرهم الدينية والأخلاقية.

كما تعد الأمثال المحلمية مرآة تعكس مشاعر الناس على مختلف مستوياتهم لذا فهي المتنفس الأكثر استخداماً لحل مشاكل الناس والمعبر عن همومهم الاجتماعية والاخلاقية.

وتتجلى أهميتها باعتبارها معايير أخلاقية وضعها عقلاء القوم لتكون معيارا سلوكيا ومنهجا أخلاقيا يتناقلها الناس من جيل إلى جيل، لتسرد كفاح الشعوب من خلال جمل موجزة سهلة الحفظ.

الأمثال المحلمية

تنقسم الأمثال المحلمية إلى قسمين :

القسم الأول يحمل في طياته القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة ويدعو إليها، ويود ترسيخها في المجتمع.. والقسم الثاني يدعو إلى نبذ الصفات المذمومة والابتعاد عنها. وفيما يلي نقف على بعض النماذج من الامثال المحلمية مع إضاءة نقدية تضفي على المثل نكهة أدبية.

أ)أمثال تدعو إلى القيم النبيلة والأخلاق الفاضلة [1]

<u>الكلام اللين</u>

كلام الحلو يطيلع الحيّة من الزاغور (الكلام الطيب يخرج الحية من حجرها).

kəlām əl-ḥəlu yṭēlə ʿ əl-ḥayye mən əz-zāġūr[2].

كلام الطيب احلى وه ملعسل (الكلام الطيب احلى من العسل).

kəlām əṭ-ṭayyəb aḥla we m-əl-ʿasal.

<u>الشجاعة</u>

وخت لِيجْ القاف عل قاف قول كلمتك ولا تخاف (إذا أتى القاف على القاف قل كلامك ولا تخف).

weḫt li-yəği l-qāf ʿa-l-qāf qūl kəlmət-ək w lā tḫāf.

الرجال كرّه يموت والفازوع مت كره (الرجل مرةً يموت والخائف مائة مرةٍ يموت).

ər-rəğğāl karra ymūt w əl-fāzū ʿ mit karra.

[1] مقابلة مع كبار السن في مدينة مديات منهم (يونس اجات/1926 وسعيدة اجات /1948 من قرية ديرزبينة، حسين /1945 وخديجة كوكألب/1950 من قرية كفرحوار وحسن كون من بيت خليل بكي في ابشه وخولة شانقال من كفرعلاب وعادل الب من بيت زيتو من قرية حبسناس ومحمد صويصال من بيت الأمارة من ضيعة ديرزبينة.

[2] تدوين الألفاظ المحلمية بالحروف اللاتينية يتابع الصيغ المستخدمة في الكتب المكرسة للهجة المحلمية ولغيرها من اللهجات العربية المحكية في جنوب تركيا: Sasse (1971), Jastrow (1978, 1981), Grigore (2007).

السخاوة

اذا ضربت وجّع وإذا طعّمت شبّع (إذا ضربتَ أوجع واذا اطعمتَ أشبعْ).
ēḏa ḏarabt waǧǧə ʿ w ēḏa ṭaʿamt šabbəʿ.

اذا اكلت راحت وذا طَعمتَ فاحت (إذا أكلتها ذهبت وإذا اطعمتها فاحت رائحتها).
ēḏa akalt-a rāḥət w ēḏa ṭaʿamt-a fāḥət.

لزبيبه اطّيب الخاطر (الزبيبة تحلى المزاج).
lə-zbībāyē ʾṭṭayyəb əl-ḥāṭər.

الأدب

الادب اخير وه من ذهب (الأدب خير من الذهب).
əl-adab ʿḥayr we mən ḏahab.

عش بدبك وموت بجلك (عشْ بأدبك ومتْ بأجلك).
ʿiš b-adab-ək w mūt b-aǧal-ək.

القدر

الدوله عد دوله أُودّخَّان عَلْعمايه (الدولة على الدولة والدخان على العمي).
əd-dawlē ʿa-d-dawlē w d-dəḥḥān ʿa-l-ʿəmāyē.

اذا جا القدر يعمي البصر (إذا أتى القدر عمى البصر).
ēḏa ǧā əl-qadar yəʿmi l-baṣar.

قدرك اصيبك (قدرك يصيبك).
qadar-ək yṣīb-ək.

الأهل والقرابة

الأهل بهلو ولغريب على مهلو (المرء بأهله والغريب على مهله).
əl-ahəl b-ahlū-w w l-ġarīb ʿala mahlū-w.

كما واحد داسوا في جوفو وقال أي ظهري (كرجلٍ ضغطوا على بطنه وصاح آه من ظهري).
kama wēḥəd dāsuw fə ǧawf-u w qāl āy ḏahrī.

حبّ الامّ

الابن بلا ام لاشه بلا ثم (الابن بلا أمٌ كجسد بلا فم).
əl-əbən bala əm[*m*] *lāšē bala ṯəm*[*m*].

امي اقرب من ثمي (أمي أقرب إليّ من فمي).
əmm-ī aqrab mən ṯəmm-ī.

التدبير

اقفل بابك وامّن حالك (أغلِقْ بابك وأمّن حالك).
əqfəl bāb-ək w ammən ḥāl-ək.

سد بابك بالطاحه ونم بالراحه (أغلق بابك بخشبة ونم براحة)
səd[*d*] *bāb-ək bə-ṭ-ṭāḥa w nam bə-r-rāḥa.*

ماي البير اريدلو تدبير (ماء البئر يلزمه التدبير).
ṃāy əl-bīr yrīd-əll-u tadbīr.

شلْ حطبك لزباط وتبنك لعظار (اترك حطبك لشباط وتبنك لآذار).
šil ḥaṭab-ək l-əzbāṭ w təbn-ək lə-ʿḏār.

العمل

الشغل راحة لنسان وه (الشغل راحة الانسان).
əš-šəġəl rāḥət l-ənsān we.

اشتغل بقرش وحاسب البطال (اعمل بقرشٍ وقَارِنْه مع من لا يعمل).
əštəġəl bə-qərš w ḥēsəb əl-bəṭṭāl.

المسؤلية منفردة

كل غلمه من كرعوبا يه امعلقه (كل نعجة مُعَلَّقَةٌ من كرعوبها).
kəl[*l*] *ġalame mən karʿ ūb-a ye ᵊm ʿallaqe.*

كل واحد فى قبر روحو وه امدلى (كل مرء ينزل لوحده في القبر).
kəl[*l*] *wēḥəd fə qabər rūḥ-u wē ᵊmdall-a.*

الصبر على المشقة

كطّالوعه من قابله نازوله (وراء كل طالوعةٍ نازولةٌ).
kə-ṭ-ṭālūʿa m*ən qābəl-a nāzūlē.*

طاموره مو تبقى مطموره (كل مطمور لا بد من ظهوره).
ṭāmūṛa mū təbqa maṭmūṛa.

الدنيا با لصبر انعمرت (الدنيا بنيت على الصبر).
əd-dənye bə-ṣ-ṣabər ᵊn ʻamarət.

ب) أمثال تدعو إلى نبذ الصفات المذمومة (السيئة) [3]

الكسل

كلب داير اخير وه من سبعْ رابظ (كلب متحرك خير من سبع جالس).
kalb dāyər ᵃḫayr we mən sabʻ rābəḏ.

شغل وعمل لا والله عشق ومحبه اي والله (لا للشغل والعمل نعم للعشق والمحبة).
šəġəl w ʻamal lā w-aḷḷa ʻašq w ᵊmḥabbē ēy w-aḷḷa.

الكسل مو يطعم عسل (الكسل لا يطعم العسل).
əl-kasal mū yṭaʻʻəm ʻasal.

اشقد جلدك ثقيل وه (أنت بطيئ جدّا).
ašqad ğəldək ṯaqīl we.

الامتنان

ليحط اخبيزو فى تورت المله ياكلو با المنه (من يضع خبزه في حقيبة غيره ياكله بالمنّة).
lə-yḥəṭ[ṭ] ᵊḫbayz-u fə-tūrət əl-məllē yākəl-u bə-l-mənnē.

ياكل مالو با لمنة (ياكل مال نفسه ويمنّ).
yākəl māl-u bə-l-mənnē.

عالق الوالدين

قلبي على ولدي وقلب ولدي عل الحجر (قلبي على ولدي وقلب طفلي على الحجر).
qalb-ī ʻalā waladī w qalb waladī ʻa-l-ḥağar.

عاف امو وابوهو وعدى خلف مرت ابوهو (ترك أمه وأباه وركض وراء زوجة أبيه).
ʻāf əmm-ūw w abū-hu, u ʻadā ḫalf mart abū-hu.

لمويسى كلام امو وابوو لكلاب جابوو (من لم يعمل بكلام أمّه وأبيه الكلابُ أتوا به).
lə-mo-ysay kəlām əmm-u w abū-w, l-ᵊklēb ğābū-w.

[3] يتم تدوين هذه الأمثال من خلال مقابلة مع سليمان أوت و حورية أوت من عشيرة نعمتو وسلطان دمير وبهية دمير من عشيرة بيرو وابراهيم بدر وحورية بدر من عشيرة زينو وبدرالدين اجات وأحمد سلطان اوغلي من عشيرة الخليلات في قرية ديرزبينة ورفعت كولداغ وزريفة كولداغ من عشيرة عرفات في قرية خربة الكنكريس ويوسف اك من قرية شورزباح التابعة لقضاء مديات.

الاحتيال

ايوديك لعلبحر ويجيبك عطشان (يذهب بك للبحر ويُعيدُك عطشان).
ywaddī-k lə ‘a-l-baḥar w yğīb-ək ‘aṭšān.

يدخل مع الختن و يطلع مع العروس (يدخل مع العريس ويخرج مع العروس).
yədḫəl ma‘ əl-ḫatan w yəṭla‘ ma‘ əl-‘arūs.

الخاين خايب وه (الخائن هو الخاسر).
əl-ḫāyən ḫāyəb we.

ذو الطبيعة السيئة

الماي يروب والقحبة مو تّوب (الماء يروب والعاهرة لا تتوب).
əl-ṃāy yrūb w l-qahbe mū-ttūb.

لفيو آهه مو ينساها (من يوجد معه طبيعة سيئة لا يتركها بسهولة).
Lə-fīy-ūw āhā mū yənsā-ha.

ميمة المفظوحة مو تستر على روحا (الجدة المفضوحة لا تَسْتر على نفسها).
maymət əl mafḏūha mū təstər ‘alā rūḥ-a.

من يعمل خرابا يرى خرابا

لدق باب الناس الناس ادقون بابو (من طرق بابَ الناس فالناسُ يطرقون بابه).
lə-ydəq[q] bāb ən-nēs ən-nēs ydəqqūn bāb-u.

نبش القبر لغيرو او ادلى فيو (حفر القبر لغيره وهو سقط فيه).
nabaš əl-qabər lə-ġayr-u wu ddalla fīy-ū.

البخل

مال الخسيس ايروح فطيس (مال البخيل يذهب هبائا منثورا).
māl əl-ḫasīs yrūḥ faṭīs.

لصمّد فراس روحو ارمّد (لصــمد : الذي يجمع المال، ارمّد : أي يذر الرماد فوقه).
li-yṣammәd fərās rūḥ-u yrammәd.

اجوامير من كيس غيرو (يُكرِم من كيس غيره).
əğwāmēr mən kīs ġayr-u.

السرقة

لسرق روحو حرق (الذي يسرق، يحرق نفسه).
lə-saraq rūḥ-u ḥaraq.

الحرامي نط مسك صاحب البيت (السارق نط ومسك صاحب البيت).
əl-ḥərāmī naṭ[ṭ] məsək ṣāḥəb əl-bayt.

الاعتماد على الدنيا

عمر وعلى راح وخلى (بَنى وعلّى، وثم ذهب وترك).
ʻamar w ʻallā rāḥ w ḫallā.

الدنيا لحد مو الدوم (الدنيا لا تدوم لِأحدٍ).
əd-dənyث l-aḥad mū təbqā.

الدنيا في دومه يه تتنقظي (الدنيا كمثل ظل شجرة تفنى).
əd-dənyē fay dawme yē ta-tənqəḏī.

كفران النعمة

البغى مو يدوم (كفران النعمة لا يدوم).
əl-baġā mū ydūm.

البغى لثور الفدان ما دام (التكبر ما دام حتى لثور الزراعة).
əl-baġā lə-ṯawr əl-fəddān mā dām.

النفاق

لاتكن بوجين (لا تكن بوجهين).
lā tkūn bə-wəččayn.

انسالو دهين وه (لسانه مدهن).
ənsēl-u dahīn wē.

نصو تحت لارظ وه (نصفه تحت الأرض).
nəṣṣ-ū taḥt l-arḏ wē.

من لا يعتبر من العظة

قل موتقول عل هوى (كل ما تقوله لا ينفع).
qūl mo-tqūl ʻa-l-hawā.

كلمه تسوى الف او الف مو يسوى قرش (كلمة تعادل الفاً والفٌ لا يعادل قرشاً).
kəlmē təswa alf w alf mū yəswā qərš.

عدم حفظ اللسان

قجم وحنك وضرب اتفنك (كلام فمزاح فضرب يدفنك).
qačəm w ḥanak w ḏarb yətfən-ak.

لنسال ما فيو عظم (ليس في اللسان عظمٌ).
l-ənsēl mā fīy-u ʻaḏəm.

المتكبر

هوّى مو شي ايسي روحو شي (هو ليس بشيئ ولكن يحسب نفسه بشيئ).
huwwe mū šī ysay rūḥ-u šī.

يخبظ حنه او يمظغ علك (يضع الحنة ويمضغ العلكَ).
yəḫbəḏ ḥənne w yəmḏaġ ʻəlk.

الكذب

انا هونى او خليفتي فى بغداد (أنا هنا وخليفتي في بغداد).
anā hawnē w ḫalīfət-ī fə baġdād.

عمل غير مناسب

صبوا ماي عل لزبيب (صبّوا الماءَ على الزبيبِ).
ṣabbu ṃāy ʻal-l-əzbīb.

ايش شغل الثعلب فى السوق تسوون جلدو جاروق (ما شغل الثعلب في السوق؟ يصنعون من جلده نعلاً).
ayš šəġəl əṯ-ṯaʻlab fə-s-sūq? tsawawn ğəld-u čārūq.

الجانب التربوي والتعليمي للأمثال المحلمية:

تحمل الأمثال المحلمية جانبا تربويا وتعليميا حيث تتشكل بنية الأمثال من خلال جمل قصيرة تقال في موقف ما إما للتحذير من الوقوع في الخطأ أو للتحفيز على تعلم شيء، كالدعوة للترابط الاجتماعي والتحلي بالأخلاق الكريمة وحسن التفكير واستشارة اصحاب الرأي.

لم يكن المثل المحلمي ايجابيا في كل تفاصيله وتأسيساته ومبانيه، لكنه كان ارثا حضاريا رغم شفاهيته، التصق بروحية الواقع، وعمل على تدعيم وجوده من خلال آلية الطرح التي استخدمها، وهي اختزال الفكرة، وقصر الجملة، وسجع اللغة في بعض الاحيان. هذه الامور شكلت عاملا مهما في استمرار وجوده، وجعلت كثيرا من الناس يقدمون على استخدامه وتوظيفه في حياتهم، وذلك لسهولته اولا، ولضيق حدود مساحة الثقافة من تكوين اتجاهات اعلى قيمة من الامثال.

الخصائص الفنية للأمثال

حسن التشبيه : تشترك الامثال بشكل عام في مجموعة من الخصائص الفنية العامة، ومن أهم سمات المثل :

الإيجـاز : يعد الايجاز من أبرز سمات الأمثال، يقول البكرى: "والأمثال مبنية على الإيجاز والاختصار والحذف والاقتصار.". ويعمل الإيجاز على إضاءة المعنى وإشباعه، يقول الزمخشري "أوجزت اللفظ فأشبعت المعنى، وقصرت العبارة فأطالت المغزى، ولوحت فأغرقت فى التصريح، وكنت فأغنت عن الإيضاح."

وقد تبين للباحثين حقا أن الإيجاز سمة أصيلة فى الأمثال من خلال دراسة الامثال المحلمية ومقارنتها بالفصحى

إصابة المعنى: تعد الأمثال صورة تعبر عن الواقع بشكل أدبي بكل كينونته سواء أكان المثل شعبيا(عاميا) أو فصيحا؛ وهو نتاج فكر وأحداث وتجارب للحياة اليومية التي يعيشها الناس.. وتتكرر مثل هذه الاحداث من حين لآخر لذا فإنها تصيب المعنى المرجو في كل حادثة مشابهه لأصل المثل أو المناسبة التي قيلت فيه.

ولما كان المثل لا يقال إلا في المواقف المشابهة للأحداث التي قيل فيها المثل، وقيل "لكل مقام مقال".

يقوم المثل على المشابهه بين طرفين فمادة (م ث ل) تدل على المشابهة، يقول قدامة بن جعفر: "وأما التشبيه فهو من أشرف كلام العرب، وبه تكون الفطنة والبراعة عندهم".فهو نهاية البلاغة ويبلغ ذروتها كيف لا والمثل يخرج ما لا نستطيع تصوره بصورة حسية، وأحداث واقعية، فلا تلبث هذه المعانى العميقة أن تبرز من الخفاء حتى تكون فى متناول الحواس الظاهرة التي نستطيع تلمسها (قطامش 1988: 269).

الذيوع والانتشار: من أبرز سمات المثل الذيوع والانتشار قدرته على الإيجاز والوضوح وسهولة العبارة ورقتها وعذوبتها. كل ذلك جعل الامثال ذائعة الشهرة والانتشار بالاضافة الى كثرة الحوادث والمواقف التي يتردد فيها المثل في كل مكان وزمان.

الثبـات: من سمات المثل الثبات والديمومة، فهي لا تغير، بل تجرى كما جاءت في الاصل، والأمثال تحكى كما سمعت، لأن من شرط المثل ألا يغير عما يقع فى الأصل عليه (الحمزاوي 2002: 167).

الأصـالة: الأمثال الشعبية المحلمية عربية المنشأ، مع أنها ليست بلفظها الفصيح (اللهجة المحلمية مثلا) ذلك لتعلق الشعب بالقيم والأخلاق العربية الأصيلة حيث اكتسبت من جهة تاريخية واجتماعية. وهوأخذ بعضها بلفظه أو بمعانيه من التراث العربي الإسلامي والأدبي.

الواقعية: تمتازالأمثال المحلمية بواقعيتها لأنها تجرى على ألسنة الناس دون تكلف.. فالحياة المجتمعية الريفية العربية عموما تمتاز بالواقعية .

الموسيقا :لا تخلو الأمثال من الموسيقا اللفظية، ففيها جَرْس موسيقي وتناغم بين ألفاظها وتناسق بين الجمل، وتجانس بين الأحرف، والجمل والتراكيب. وتأتي موسيقا الأمثال إما على السجْع والفاصل، أو من اختيارها للأحرف المتجانسة ضمن الكلمات، والكلمات المتوافقة ضمن الجمل.

خاتمة

الأمثال أقوال لها مكانة أدبية رفيعة لدى الشعوب والأمم باعتبارها تمثل حكمتها وخلاصة تجاربها .والأمة العربية أمة تحتفي بالأمثال قديمًا وحديثًا.. وقد توصل الباحثان إلى النتائج التالية:

- المثل في الاصطلاح الأدبي قول موجز سائر صائب المعنى تُشبه به حالة لاحقة بحالة سابقة .وهو، بهذا المعنى، جنس أدبي قائم بذاته، كالشعر والخطابة والقصة.

- تُعد الأمثال لدى المحلمي تراثا أدبيا، وقيما أخلاقية عليا حرص المحلمي على تعلمها جيلا بعد جيل.

- الأمثال المحلمية تدعو إلى قيم أخلاقية فاضلة مستمدة من الدين الحنيف والعادات والتقاليد التي تربى عليها، وقد جاءت على نمطين الدعوة إلى قيم فاضلة.. والنهي عن قيم وأخلاق مذمومة.

- لا يختلف جوهر الأمثال المحلمية عن الأمثال الفصحى في الشكل العام سوى نطق المثل باللهجة المحلمية المعروفة.

- تبقى الأمثال مرآة تنعكس عليها ثقافة الشعوب بعاداتها وتقاليدها وقيمها وأخلاقها يتوارثها جيل بعد جيل سواء أكان ذلك مشافهة أو كتابة.

المراجع

ماراغناطيوس، برصوم. 2010. *تاريخ طور عبدين*، كوركياس براس.

عبد السلام أفندي.2007. *تاريخ ماردين*، اعداد: حسين هاشمي كوناش، اسطنبول.

عابدين، عبد المجيد. 1956. *الأمثال فى النثر العربى القديم*، القاهرة.

الحمزاوي، علاء إسماعيل. 2002. *الأمثال العربية والأمثال العامية، مقارنة دلالية*/ رسالة دكتوراه، مخطوط بجامعة المنيا/مصر.

قطامش، عبد المجيد. 1988. *الأمثال العربية، دراسة تاريخية تحليلية*، دمشق.

قوشاقجي، يوسف. 1984. *الأمثال الشعبية الحلبية وأمثال ماردين*، دمشق: مطبعة الاحسان.

Grigore, George. 2007. *L'arabe parlé à Mardin – monographie d'un parler arabe périphérique*. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti.

Jastrow, Otto. 1978. *Die mesopotamisch-arabischen* qəltu-*Dialecte*, vol. I, *Phonologie und Morphologie*. Wiesbaden: Steiner.

Jastrow, Otto. 1981. *Die mesopotamisch-arabischen* qəltu-*Dialekte*, vol. II, *Volkskundliche Texte in elf Dialekten*. Stuttgart : Franz Steiner.

Sasse, Hans-Jürgen. 1971. *Linguistische Analyse des Arabischen Dialekts der Mḥallamīye in der Provinz Mardin* (*Südossttürkei*). Berlin.

المقابلات :

- مقابلة مع كبار السن في مدينة ميديات منهم (يونس اجات/1926 وسعيدة اجات /1948 من قرية ديرزبينة، حسين كوكألب /1945 وخديجة كوكألب/1950 من قرية كفرحوار وحسن كون من بيت خليل بكي في ابشه وخولة شانقال من كفرعلاب وعادل الب من بيت زيتو من قرية حبسناس ومحمد صويصال من بيت الامارة من ضيعة ديرزبينة.
- سليمان أوت وحورية أوت من عشيرة نعمتو وسلطان دمير وبهية دمير من عشيرة بيرو وابراهيم بدر وحورية بدر من عشيرة زينو وبدرالدين اجات وأحمد سلطان اوغلي من عشيرة الخليلات في قرية ديرزبينة ورفعت كولداغ وزريفة كولداغ من عشيرة عرفات في قرية خربة الكنكريس ويوسف اك من قرية شورزباح التابعة لقضاء مديات.

THE FATE OF THE INTERDENTAL FRICATIVES IN MALTESE

Andrei A. Avram
University of Bucharest

Abstract. It is well known that Modern Maltese no longer has interdental fricatives, which have been replaced with stops. The loss of the interdental fricatives is believed by some (e.g. Cohen 1964, 1967, Vanhoeve 1991, 1994, 2000) to have taken place in the so-called "pre-Maltese" stage, i.e. before the separation of Maltese from the Arab world. Instances of interdental fricatives in Caxaro's *Cantilena* (c. 1450) or in Megiser's wordlist (collected in 1588) have been dismissed as archaic, irrelevant or debatable (given the possibility of faulty transcriptions). The present paper re-examines the currently available textual evidence, including Thezan (c. 1640), Abela (1647) and de Soldanis (1750, 1750-1767). It is shown that varieties of Maltese appear to have preserved the interdental fricatives until the second half of the 18th century (cf. Avram 1999, 2012 and 2013, Vella 2013). Therefore, the loss of the fricative interdentals is a much more recent phenomenon than has hitherto been assumed. Also discussed are some of the implications of these findings.

Keywords: varieties of Maltese; interdental fricatives; dentals; relative chronology.

1. Introduction

Modern Maltese is known to diverge widely from other varieties of Modern Arabic. Some authors go as far as to raise the issue of whether Modern Maltese can still be regarded as being a variety of Arabic or rather a language on its own. Borg (1997: 245) voices an opinion which is not without parallels in the literature: "though M [= Maltese] is not infrequently referred to as an "Arabic dialect" in the linguistic literature, this designation would seem to be more appropriate as a genetic classification than as a synchronic one". This claim is based on the fact that "in its present form, M has structurally distanced itself far too profoundly from the norms of spoken Arabic to be regarded as anything other than a separate language" (Borg 1997: 245).

The domain in which Modern Maltese differs most significantly from other modern dialects of Arabic is phonology. In this respect, Borg (1997: 246) points to what he calls "the aberrant evolutionary path that yielded the present M sound system". One of the outcomes of the divergent evolution of Maltese is the absence of the interdental fricatives from its inventory of consonantal phonemes (see e.g. Cantineau 1960: 44, Cohen 1966: 11, Cohen 1967: 165, Borg 1973, Vanhove 1994: 170, Borg 1997, Vanhove 2000: 189).

The loss of the interdental fricatives is widely believed to have taken place in what a number of scholars refer to as the "pre-Maltese" stage (e.g. Cohen 1966: 13, Cohen 1967: 168) or the "pre-historical" stage of Maltese (e.g. Vanhove 1994: 170), i.e. before "la coupure

d'avec le monde arabe" (Cohen 1967: 168). The present paper takes issue with this view and attempts to shed light on some of the stages in the diachronic trajectory of the interdental fricatives, from Classical Arabic – taken as the representative of the oldest accessible stage of Arabic – to Maltese. The main claim of this paper is that the interdental fricatives *t̲* and *d̲* survive in some varieties of Maltese until the second half of the 18th century.

The historical period under consideration on the basis of currently available textual evidence covers the 15th, 16th, 17th and 18th centuries, i.e. the time span from the first known text in Maltese (c. 1450) century to the second half of the 18th century, when interdental fricatives are last attested. The corpus of records of earlier Maltese consists of the following: Pietru Caxaru's *Cantilena* (c. 1450); Hieronymus Megiser's word-lists (1603, 1606, 1610 and 1611); Thesan's dictionary (c. 1640); Giovanni Francesco Abela's *Della descrittione di Malta isola nel mare siciliano. Con le sue antichita, ed altre notitie* (1647); Giovanni Pietro Francesco Agius de Soldanis's *Nuova scuola di grammatica per agevolmente apprendere la lingua punica maltese, aperta agli studenti maltesi, e forestieri abitanti in Malta* (1750) and his unpublished four-volume Ġamma tal Kliem Kartaginis mscerred fel fom tal Maltin u Ghaucin [= Collection of Carthaginian Words scattered in the mouths of the Maltese and Gozitans] (1750-1767).

All examples appear in the orthography or system of transcription used in the sources mentioned. The length of quotations has been kept to a reasonable minimum. Relevant items in quotations appear in boldface. All quotations are accompanied by glosses and their translation. The following abbreviations are used: 2 = second person; 3 = third person; DEF = definite article; IMPERF = imperfective; PERF = perfective; PL = plural; POSS = possession marker; SG = singular.

2. The data

2.1 The 15th century

A first, and isolated, piece of evidence pointing to the survival of the interdental fricatives is found in the oldest known text in Maltese, Pietru Caxaru's *Cantilena* (c. 1450). The first line of the poem[1] contains a reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *t̲*, transcribed with the digraph <th> (note that, given the controversies regarding the interpretation of the earlier Maltese lexical items *xideu* and *cada*, two translations of this line are reproduced below):

(1) *Xideu il cada ye gireni tale nichadi**th**icum*
'A recital of [my] misfortunes, o my neighbours, the following shall tell you' (Wettinger and Fsadni 1968: 38)
'Arrêtez vos occupations, ô mes voisins, je viens vous raconter' (Cohen and Vanhove 1991: 185)

[1] The text is reproduced in Wettinger and Fsadni (1968: 36) and in Wettinger and Fsadni (1983: 47).

That *nichadithicum* contains a reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ* is uncontroversial, and, as expected, its relevance has not gone unnoticed in the literature. For instance, Wettinger and Fsadni (1968: 40) state that "the 'th' in 'nichadithicum' might stand for the English sound of 'th' in the word 'thin'". In the Maltese version of this work (Wettinger and Fsadni 1983: 45), the formulation is only slightly different: "l-ittri 'th' tal kelma 'nichadithicum' jistgħu jinqraw bil-ħoss li għandhom fil-kelma Ingliża *thin*, il-ħoss li kellha il-kelma Għarbija li minnha tnisslet dik Maltija"[2]. More recently, Cohen and Vanhove (1991: 179) comment that "on ne retrouve la trace de cette ancienne prononciation que dans un mot […] nichadithicum […], correspondant à l'arabe classique "ḥaddaṯa" (raconter)".

The fact that this is the only occurrence of a reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ* out of three potential ones in Caxaru's text has been interpreted rather differently by various authors. For instance, Cohen and Vanhove (1991: 179) write that "cette conservation du ṯ pourrait s'expliquer par le fait que c'est une forme littéraire fréquente dans les contes", and conclude that "nichadithicum est sans doute déjà une exception à l'époque". On the other hand, Cardona (1997: 20) is much more categorical in his conclusions: "it-telf ta' l-interdentali mhijiex antika wisq fil-Malti. Fil-'Kantilhena' ta' Pietru Caxaro (1450) nsibu l-kelma: *nichadithicum*, fejn it-*th* li oriġinarjament fl-Għarbi kienet il-konsonanti, kienet għadha tiġi ppronunzjata fil-Malti"[3]. Cardona (1997: 22) even goes as far as to claim that "dan iffisser li fl-1450, il-Maltin kienu għadhom jagħrfu d-distinzjoni bejn it-θ u d-ð"[4], although no reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ḏ* dating from this period has as yet been found.

2.2 The 16th century

The importance of Hieronymus Megiser's word-lists for the history of the Maltese language is unanimously acknowledged (see Dessoulavy 1937: 1182, Cowan 1964, Cassola 1987-1988, among others). The words were collected by Megiser in Malta, in 1588. A sample consisting of 10 words[5], published in 1603, includes two forms[6] containing reflexes of the Arabic interdental voiceless fricative *ṯ*, both orthographically rendered with <f>:

(2) a. *Duo – Afric*. *Melitens*. **f**ne (Cassola 1987-1988: 78)
'two'

b. *Tres – Melit*. *Afric*. **f**liesan (Cassola 1987-1988: 78)
'three'

[2] 'The letters 'th' in the word 'nichadithicum' can be read with the sound which exists in the English word *thin*, the sound found in the Arabic word from which the Maltese one is derived' [my translation, AAA].

[3] 'The loss of the interdentals in Maltese is not very old. In Pietru Caxaro's *Cantilena* (1450) we find the word *nichadithicum*, where the *th* which was originally a consonant in Arabic was still pronounced in Maltese' [my translation, AAA].

[4] 'This accounts for the fact that in 1450 the Maltese still knew the distinction between θ and ð' [my translation, AAA].

[5] Contra Cassola (1987-1988) who refers to it as "una breve lista di nove vocaboli maltesi" [= a short list of nine Maltese words].

[6] The abbreviations *Melitens*. and *Melit*. stand for Maltese.

A larger word-list, reproduced in various editions[7] (1606, 1610 and 1611), consists of a total of 121 words. These include nine instances of reflexes of the Arabic interdental voiceless fricative *ṯ*. Leaving aside <t>, these are transcribed in four different ways, all pointing to the survival of the voiceless interdental fricative. Consider first the following examples, in which the reflex of Arabic *ṯ* is rendered with <f>:

(3) a. ***F**ne* 'Zwey' (Cassola 1987-1988: 77)
'two'
b. ***F**liesan* 'Drey'(Cassola 1987-1988: 77)
'three'
c. ***F**nas* 'Zwolff' (Cassola 1987-1988: 77)
'twelve'
d. ***F**lietash* 'Dreyzehen' (Cassola 1987-1988: 77)
'thirteen'
e. ***F**leti* 'Dreissig' (Cassola 1987-1988: 77)
'thirty'
f. ***F**lehmia* 'Dreyhundert' (Cassola 1987-1988: 77)
'three hundred'

In one item one of the reflexes of Arabic *ṯ* is spelled with <s>:

(4) *Flie**s**an* 'Drey'(Cassola 1987-1988: 77)
'three'

In three other forms it is the digraph <sf> that corresponds to Arabic *ṯ*:

(5) a. ***Sf**niema* 'Achte' (Cassola 1987-1988: 77)
'eight'
b. ***Sf**niematasch* 'Achzehen' (Cassola 1987-1988: 77)
'eighteen'
c. ***Sf**remi* 'Achzig' (Cassola 1987-1988: 77)
'eighty'

Finally, in one form one of the reflexes of Arabic *ṯ* is transcribed with <h>:

(6) *Fle**h**mia* 'Dreyhundert' (Cassola 1987-1988: 77)
'three hundred'

[7] For the versions of the list, in its various editions, see Cowan (1964), Cassola (1987-1988) and Cachia (2000: 24-28).

The relevance of Megiser's word-list to the issue of the survival in Maltese of the voiceless interdental fricative *t̲* has been recognised by a number of authors. For instance, Dessoulavy (1937: 1182) writes that "the words for "two, three, thirteen" are *fne*, *fliesan*, *flietash*, which seem to show that the soft *th* sound was still heard in Malta in the sixteenth century". Similarly, Cowan (1964: 222) notes the use by Megiser of <f> "to record some sort of voiceless spirant" in *Fne* 'Zwey' and "to indicate voiceless spirant" in *Fliesan* 'Drey'. However, these authors fail to notice, disregard or offer no account of the other orthographic choices of Megiser in his attempt to render the voiceless interdental fricative *t̲*, illustrated in (4), (5) and (6). Thus, Dessoulavy (1937: 1182) erroneously concludes that "the sound *th* [is] rendered by the letter *f*" only. Cowan (1964: 222) does comment on one of the forms with <sf>, *Sfniema* 'Acht', but only to write that "the use of *sf* here is obscure". Cardona (1997: 20) essentially repeats Dessoulavy's (1937: 1182) claim when he concludes that "kull fejn kien hemm il-konsonanti θ hu jindikaha permezz ta' *f*"[8]. As for Cachia (2000: 28), he only notes "din it-TH fin-numri tnejn u tlieta, li kitibhom fne u fliesan"[9] and that "l-effe hija flok it-TH"[10].

Megiser's word-list also includes a form which appears to contain the reflex of the Arabic voiced interdental fricative *d̲*, rendered by means of <v>:

(7) ***V**eheb* 'Gold' (Cassola 1987-1988: 76)

This single form has been subject to various interpretations. Dessoulavy (1937: 1182) takes it as evidence for the occurrence of the voiced interdental fricative *d̲* in 16th century Maltese. On the contrary, Cowan (1964: 222) argues that "this seems unlikely" given that in other forms "the phoneme is rendered as a stop". Cardona (1997: 20) once again makes an unsubstantiated claim: "kull fejn kien hemm id-ð jimmarkaha *v*"[11], given that *Veheb* 'Gold' is the only relevant form attested in Megiser's word-list.

To conclude, the data from Megiser appear to show that the voiceless interdental fricative *t̲* still survives in late 16th century Maltese. The four different spellings, <f>, <s>, <sf> and <h>, are all suggestive of a voiceless fricative consonant for which German spelling has no equivalent, i.e. the interdental *t̲*. Admittedly, the evidence for the occurrence of its voiced counterpart *d̲* is less compelling. However, on the strength of the data discussed in the subsequent subsections, it can be concluded that both *t̲* and *d̲* still occur in late 16th century Maltese.

[8] 'Wherever the consonant θ existed, he [= Megiser] indicates it by means of *f*' [my translation, AAA].
[9] This TH in the numerals two and three, which he [= Megiser] spelled fne and fliesan' [my translation, AAA].
[10] 'The f is instead of TH' [my translation, AAA].
[11] 'Wherever the ð he [= Megiser] marks it with *v*' [my translation, AAA].

2.3 The 17th century

The dictionary of Maltese (c. 1640) attributed to the French knight Thezan is the first known such work[12], and is therefore of the utmost importance for the history of the language.

For the purposes of this paper the relevance of the dictionary resides in the orthographic options of his author. As put by Cachia (2000: 48), "Thesan, biex ikun eżatt, barra l-ittra ta' l-alfabett li jafhom kulħadd għax huma bħal dawk tat-Taljan u ta' l-Ingliż, kien żied għaxar ittri li ħadhom mill-alfabett Għarbi"[13]. While, to quote again from Cachia (2000: 48), "dawn, għal min ma studjax l-Għarbi, jidhru strambi ħafna"[14], they provide strong evidence for the continuous existence of interdental fricatives in Maltese.

Consider the forms below which contain the reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ*, spelled with <ث>:

(8) a. *e*ث ق *el* 'heavier' (Vella 2013)
b. ث *euma* 'garlic' (Vella 2013)
c. ث *ieni* 'second' (Vella 2013)

The reflex of the voiced counterpart *ḏ* is transcribed with <ذ>:

(9) *em*ذ *erri* 'winnowed' (Vella 2013)

In addition to the interdental fricative reflexes of etymological *ṯ* and *ḏ*, a number of forms exhibit *ḏ* as the reflex of both Arabic *ḍ* and Arabic *ẓ*. Consider first the following lexical items in which <ذ> stands for the reflex of Arabic *ḍ*:

(10) a. *fe*ذذ *a* 'silver' (Vella 2013)
b. ذ *eia*ق 'narrow' (Vella 2013)
c. غ*e*ذ *eba* 'anger' (Vella 2013)

The reflex of Arabic *ẓ* is also spelled with <ذ>, as in the examples below:

(11) a. ذ *ell* 'shadow' (Vella 2013)
b. ذ *elam* 'darkness' (Vella 2013)
c. ذ *efer* 'finger nail' (Vella 2013)

Summing up, the forms listed in Thezan's dictionary (c. 1640) show that interdental fricatives are found in Maltese in the first half of the 17th century as reflexes of Arabic *ṯ* and

[12] The dictionary is edited by Cassola (1992). For comments on Thezan's dictionary see also Cachia (1994: 41-55) and Cachia (2000: 43-54).
[13] 'Thesan, in order to be exact, besides the letters of the alphabet which everyone knows such as those of Italian and of English, added ten letters which he took from the Arabic alphabet' [my translation, AAA].
[14] 'These appear very strange to someone who has not studied Arabic' [my translation, AAA].

respectively *ḏ*. This supports the conclusions in sections 2.1 and 2.2 with respect to their occurrence in 15th and 16th century Maltese. Moreover, the interdental fricatives appear to have had a wider distribution in the first half of the 17th century since the voiced interdental fricative *ḏ* is additionally found as a reflex of Arabic *ḍ* and respectively *ẓ*.

The next set of data comes from Giovanni Francesco Abela. His work (Abela1647) is widely regarded as indispensable to the study of Maltese place names. Moreover, as shown in Avram (2012 and 2013), the rich onomastic material gathered in Abela (1647) is relevant to research on the historical phonology of Maltese as well. Not surprisingly, the place names recorded by Abela (1647) also shed light on the survival in Maltese of interdental fricatives (see also Avram 2012: 102, Vella 2013). Listed below are all the relevant forms[15] identified in Abela (1647).

The reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ* is spelled with the digraph <th>, and is found in three forms:

(12) a. *Ghar Bu**th**omna*[16] (Abela 1647: 73)
'The Cave of the Measure of Corn'
b. *Ben Varra**th*** figlio dell' Herede (Abela 1647: 71)
'the Heir's Son'
c. *Ghar el Me**th**kub* grotta pertugiata, ò forata (Abela 1647: 22)
'the Drilled Cave'

Consider next the two examples in which the digraph <dh> transcribes the reflex of the Arabic voiced interdental fricative *ḏ*:

(13) a. ***Dh**occara*[17] (Abela 1647: 16)
'Wild Fig'
b. *Bir el **dh**eeb* pozzo d'oro (Abela 1647: 107)
'the Golden Well'

Finally, in five place names the digraph <dh> corresponds to Arabic *ḍ*:

(14) a. *Blata el bay**dh**a* rocca bianca (Abela 1647: 20)
'the White Rock'
b. *SieKia il bai**dh**a* Condotto bianco (Abela 1647: 25)
'the White Aqueduct'
c. *Hal **Dh**eeif* Casale del macilente, o debole (Abela 1647: 84)

[15] Avram (20102: 12) only mentions three place names with the reflex of Arabic *ṯ*. Vella (2013) lists two forms with the reflex of Arabic *ṯ*, two with the reflex of Arabic *ḏ* and one with the reflex of Arabic *ḏ*.
[16] Cf. *tomna* 'a kind of measure for corn and pulse' (Busuttil 1900: 484), Modern Maltese *tomna* 'measure (of corn), Cf. also Arabic *ṯumna* 'a dry measure' Wehr (1976: 107).
[17] Cf. *duccar* 'caprificating fig' (Busuttil 1900: 53), Modern Maltese *dukkar* 'wild fig' (Schembri 1998: 44). Cf. also Algerian Arabic *dekkar el-kerm* 'figuier fécondant' (Cherbonneau 1981: 173).

'the village of the Weak'

d. *El Baia**dh**at* terreni biancacci (Abela 1647: 97)
'the Whitish Grounds'

e. *Blata el bai**dh*** pietra bianca (Abela 1647: 122)
'the White Rock'

The above data confirm the existence of both voiceless and voiced interdental fricatives in Maltese in the first half of the 17th century. The voiced interdental fricative is also found as a reflex of Arabic *ḍ*, thus corroborating the evidence from Thezan (c. 1640).

2.4 The 18th century

Instances of interdental fricatives are last recorded in the works of Giovanni Pietro Francesco Agius de Soldanis.

In his grammar of Maltese (de Soldanis 1750), in the chapter entitled "Alfabeto Punico Maltese", the author discusses what he calls "Lettere Puniche". Two of these are relevant to the topic of this paper. Consider the description of the first of these:

(15) ﺙ The *TH th* Alquanto duro, ma aspirato (de Soldanis 1750: 71)
'ﺙ The *TH th* Somewhat rough, but aspirated'

Note that in spite of the inadequate "phonetic" description, the digraph <th> corresponds to the Arabic letter ﺙ, which suggests that the consonant at issue is the voiceless interdental fricative *t̲*. An argument that can be adduced in support of this interpretation is the fact that the only example given is a word with etymological *t̲*:

(16) ***Th**ielet*, il terzo (de Soldanis 1750: 71)
'***Th**ielet* the third'

Consider next the description of the second letter:

(17) د Dal *D d* Questo col punto sopra diviene blesa (de Soldanis 1750: 72-73)
'د Dal *D d* This with the dot above becomes a lisp'

The key term in this description is, of course, *blesa* 'lisp', which points to the interdental nature of the consonant. Here again, the only example given is a word with etymological *d̲*:

(18) ***Ḋ**el* Ombra (de Soldanis 1750: 72-73)
'*Ḋel* Shadow'

There are three other forms which contain interdentals fricatives, transcribed in accordance with the descriptions in (15) and (17) respectively. Included in the list of "Abiti

delle Donne"[18] is the following lexical item in which the reflex of the Arabic voiced interdental fricative is rendered with the specially designed letter <ḏ>:

(19) ***ḏ****eil* camiscia dimezzata (de Soldanis 1750: 116)
'garment'

The remaining two forms appear in the chapter "Idea d'un dizionario della lingua Punica Maltese". One of them (20a) contains the reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ*, transcribed with the digraph <th>, while the second one (20b) exhibits the reflex of the voiced conterpart *ḏ*, spelled with the specially designed letter <ḏ>:

(20) a. ***th****era* umidità (de Soldanis 1750: 181)
'humidity'
b. ***ḏ****eep* oro (de Soldanis 1750: 129)
'gold'

A larger number of forms attesting to the survival of interdental fricatives in 18th century Maltese are found in de Soldanis's unpublished four-volume dictionary[19], written between 1750 and 1767.

The reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ* is this time transcribed with the specially designed letter <ṫ>. Consider the examples below (see also Vella 2013):

(21) a. *mka****ṫṫ****a*r (de Soldanis 1750-1767)
'multiplied'
b. *m****ṫ****ennia* (de Soldanis 1750-1767)
'repeated'
c. ***ṫ****ielet* (de Soldanis 1750-1767)
'third'

Note that the form ***ṫ****ielet* in (21c) corroborates the analysis of the form *thielet* in (16) as containing the voiceless interdental fricative *ṯ*.

As in his previously written grammar, the reflex of the Arabic voiced interdental fricative *ḏ* are spelled with the specially designed letter <ḏ>, as in the following examples (see also Vella 2013):

(22) a. *karru* ***ḏ****eeb*
wagon gold
'a wagon of gold' (de Soldanis 17501767)
b. *ragel men ghair* ***ḏ****een*
man without mind

[18] 'Women's wear'.
[19] For details see Carabott (2012).

'a man without intellect' (de Soldanis 1750-1767)

Etymological *ḍ* has the same reflex, spelled with <ḋ>. Four relevant forms are found, in the very title of the dictionary (23a) as well as in sample phrases and sentences (23b-d):

(23) a. *Ḋamma tal Kliem*
collection POSS-DEF word.PL
'dictionary'

b. *chaita ḋlam ochra* ***ḋ****aul*[20]
thread darkness other light
'the evening twilight, another light'

c. *min laghabielek darba, i-elghabielek mit* ***ḋ****arba*
who deceive.PERF-to-2SG once 3SG-deceive.IMPERF-to-2SG hundred once
'who deceived you once will deceive a hundred times'

d. *taht ma****ḋ****mad*[21] *uihhet*
under yoke one
'under a yoke'

Moreover, the voiced interdental fricative *ḍ* is also the reflex of Arabic *ẓ*. Consider the examples below (see also Vella 2013):

(24) a. *i-ebża men* ***ḋ****ellu* (de Soldanis 1750-1767)
3SG-fear.IMPERF of shadow-3SG.M
'[He] is afraid of his shadow'

b. *chaita* ***ḋ****lam ochra ḋaul* (de Soldanis 1750-1767)
thread darkness other light
'the evening twilight, another light'

Two more relevant forms occur in the dialogues[22]. One of them, attested twice, exhibits the voiced interdental fricative reflex of Arabic *ḍ*:

(25) a. *chaita ḋlam ochra ḋaul* (de Soldanis 1750-1767)
thread darkness other light
'the evening twilight, another light'

b. *Sctebża, hem e ḋaul tal kamar*. (de Soldanis
what 2SG-fear.IMPERF there DEF light POSS-DEF moon 1750-1767)

[20] Derived etymologically from Arabic *ḍaw'*.
[21] Cf. Algerian Arabic *med'med'* 'joug (de bœuf)' (Ben Sedira 1910: 332), *moḍmoḍ* 'joug' (Cherbonneau 1981: 279).
[22] Reproduced in Id-Djalogi ta' de Soldanis (n.d.), and accompanied by their Modern Maltese version.

'What are you afraid of, it's the moonlight.'

The second one contains the same consonant, but as the reflex of etymological *ẓ*:

(26) *Iedherlek fisa! Ḍallam*. (de Soldanis1750-1767)
seem.IMPERF-to-2SG soon darkness
'It seems to you that it is [so] soon! It's dark.

In sum, the data from de Soldanis (1750 and 1750-1767) show that 18th century Maltese still had two interdental fricatives, *ṯ* and *ḏ*. While the former is the reflex of the Arabic voiceless interdental fricative *ṯ*, the latter is the reflex not only of the Arabic voiced interdental fricative *ḏ*, but also of etymological *ḍ* and *ẓ*. Finally, recall that the correspondence between Arabic *ḏ* and the Maltese voiced interdental fricative *ḏ* has also been noted in section 2.3, in 17th century forms recorded by Thezan (c. 1640) and by Abela (1647); similarly, the correspondence between Arabic *ẓ* and Maltese *ḏ* is also attested in Thezan (c. 1640).

3. Conclusions

This paper has shown that interdental fricatives are recorded in Maltese, at least between c. 1450 and 1767. Cantineau (1960: 44) writes that "Le *maltais* actuel a complètement perdu les spirantes interdentales; par contre, en *Espagne*, au XVe siècle, le grenadin les conservait encore". While the description of the current state of Maltese is certainly accurate, the comparison should be amended, with the specification that Maltese still exhibits interdental fricatives in the second half of the 18th century, i.e. until a considerably later date than Grenada Arabic.

The findings of the present paper disconfirm recurrent claims in the literature regarding the dating of the loss of fricative interdentals. As already mentioned, this widely believed to have occurred before the separation of Maltese from the Arab world. Cohen (1966: 13), for instance, states that "la confusion des deux articulations [dentales et interdentales] peut […] remonter à un stade pré-maltais". The same claim is repeated in Cohen (1967: 168): "on peut attribuer à un stade pré-maltais la confusion des dentales et des interdentales". Similarly, according to Vanhove (1994: 170), "l'absence des interdentales remonte à la période pré-historique du maltais". With respect to one of the interdental fricatives, Agius (1996: 272) puts forth the hypothesis according to which "Maltese does not have the interdental fricative /ḏ/ and historically may have never experienced this articulation". More recently, Vanhove (2000: 189) also concludes that "l'absence des interdentales […] semble bien être un héritage direct de la variété d'arabe maghrébin dont provient le maltais". In light of the data examined it is clear that the demise of *ṯ* occurred much more recently than hitherto assumed.

Note also that, given the religious, cultural and linguistic isolation of Malta from the Arab world, the survival of fricative interdentals cannot be attributed in any plausible way to the influence of Classical or Literary Arabic. The latter and Maltese have not co-existed in a diglossia situation, as the High and respectively Low varieties.

A particularly thorny issue is the identification of the variety/varieties of earlier Maltese in which interdental fricatives are recorded. Indeed, as noted by Cardona (1997: 22), "hemm hafna inċertezzi dwar dawn il-listi" since "per eżempju, ma nafux jekk Megiser u Skippon ħadux dan il-kliem milli-belt jew mill-kampanja"[23]. In other cases we are better informed: for instance, it is known that de Soldanis was a native speaker of the Gozitan dialect of Maltese. The fact remains that in light of the attestations in 15th, 16th, 17th and 18th century sources, at the very least some lexical items in at least some varieties of Maltese still exhibit both voiceless and voiced interdental fricatives.

The data examined also suggest a different evolution of some of the consonants, in the evolution from Arabic to Maltese. The rather standard assumptions regarding the relative chronology of the merger of the interdentals with the dentals (see e.g. Cohen 1966: 12, Cohen 1967: 169) are schematically summarized as follows:

stage (i) *t t̲ ṭ* > *t ṭ*, and *d d̲ ḍ* > *d ḍ*; stage (ii) *t ṭ* > *t*, and *d ḍ* > *d*.

However, the data in sections 2.3 and 2.4, which show that the voiced interdental fricative is also the reflex of Arabic *ḍ*, suggest the existence of a stage in which *d̲ ḍ* > *d̲*. If so, this points to a rather different sequence of events, as far as the voiced dentals and interdentals are concerned:

stage (i) *d d̲ ḍ* > *d ḍ*; stage (ii) *d ḍ* > *d d̲*; stage (iii) *d d̲* > *d*

Consider next the issue of the origin and classification of Maltese[24], which is still a matter of some debate in the literature. The prevailing view is that Maltese is of North African/Maghrebian descent. Zavadoskij (1962: 8), for instance writes that "к магрибксим диалектам отосится яазык жителей Малтийского архипелага"[25]. According to Cohen (1967: 169): "l'appartenance du maltais à l'ensemble dialectal maghribin paraît peu douteuse". More recently, Versteegh (1997: 164-169) also includes Maltese among the Maghreb dialects. On the other hand, according to Stumme (1904), Maltese is an Oriental dialect. whereas Borg (1976: 220, f.n. 44) claims that "the existence, in Maltese, of different dialectal layers [is] one clear and incontestable fact". For the purposes of the present paper, however, what is at stake is the fact that Maltese is classified as a so-called "pre-Ḥilālī" dialect[26]. This classification is called into question by the occurrence of interdental fricatives in earlier stages of Maltese since these consonants are absent from the inventories of the pre-Ḥilālī dialects (Palva 2016: 606).

[23] 'There is some uncertainty with respect to these word-lists' since 'for example, we don't know whether Megiser […] collected these words in the cities or in the countryside' [my translation, AAA].

[24] For a recent general appraisal of the strictly geographical approach to dialectology see Taine-Chaikh (2012; Maltese is also briefly discussed (Taine-Cheikh 2012: 36).

[25] 'The language of the inhabitants of the Maltese archipelago is related to the Magrebian dialects'.

[26] See e.g. Cohen (1966: 11): "sans doute établirait-on plus sûrement l'histoire du maltais, si on pouvait atteindre le stade est-maghrébin pré-hillalien".

Last but not least, the data analyzed in this paper are also relevant to the different scenario outlined by Agius (1996) for the emergence of Maltese. Essentially, Agius (1996) traces Maltese to what he calls "Siculo-Arabic". It is first speculated that at the time of the Arab rule over Sicily the inhabitants "who used Arabic peripherally, developing a pidginized form, spoke Siculo-Arabic, a hybrid composed of Arabic and Romance features" (Agius 1996: 122). Next, it is assumed that "this variety was then creolized thus developing unique characteristics of its own" and the hypothesis is put forth according to which "contemporary Maltese which shares these features may be a replica of what this variety became after its crystallization in the Norman and post-Norman periods" (Agius 1996: 122). This succinct scenario is later fleshed out to some extent. According to Agius (1996: 431), Siculo-Arabic "may have been peripheral initially thus forming a pidginized form of Arabic but by the second and third generations it became creolized". The linguistic outcome of this creolization process "was a hybridized form of Arabic and Romance in all its linguistic features" (Agius 1996: 493). Finally, Agius (1996: 431) concludes that "contemporary Maltese, containing a mixture of Arabic and Romance, is directly linked with the Siculo-Arabic and not with North African dialects as has been so far believed". The account proposed by Agius (1996) is untenable for a variety of reasons, including unsubstantiated claims about the pidginization and subsequent creolization of Arabic in Sicily. Moreover, as shown in Avram (1996), one of the arguments disconfirming the claim that Maltese originated in a creolized form of Arabic is precisely the occurrence in earlier stages of Maltese of the fricative interdentals *t* and *d̲*, both cross-linguistically marked consonants, typically not preserved in pidgins and creoles.

References

Abela, Giovanni Francesco. 1647. *Della descrittione di Malta isola nel mare siciliano. Con le sue antichita, ed altre notitie*. Malta: Paolo Bonacota.

Agius, Dionisius A. 1996. *Siculo Arabic*. London and New York: Kegan Paul International.

Avram, Andrei A. 1999. 'Review of Dionisius A. Agius, *Siculo Arabic*'. *Bibliotheca Orientalis* LVI (3-4). 528-533.

Avram, Andrei A. 2012. 'Some phonological changes in Maltese reflected in onomastics'. *Bucharest Working Papers in Linguistics* XIV (2). 99-119.

Avram, Andrei A. 2013. Phonological changes in Maltese: Evidence from onomastics. Paper presented at the 4th International Conference on Maltese Linguistics, 17-19 June 2013, "Lumière" University, Lyon.

Ben Sedira, Belkassem. 1910. *Dictionnaire français-arabe de la langue parlée en Algérie*. Alger: Adolphe Jourdan.

Borg, Alexander. 1973. 'The segmental phonemes of Maltese'. *Linguistics* 109.5-11.

Borg, Alexander. 1997. 'Maltese phonology'. Alan S. Kaye (ed.), *Phonologies of Asia and Africa*, vol. 1. Winona Lake: Eisenbrauns. 245-285.

Busuttil, V. 1900. *Diziunariu mill Malti ghall Inglis. Giabra ta dwar 30,000 chelma mfissrin mill Malti ghall Inglis bil fraseologia*. Valetta – Sliema: N. C. Cortis & Sons.

Cachia, Lawrenz. 1994. *L-Ilsien Malti il-bierah u l-lum*. Malta: Marsa Press.

Cachia, Lawrenz. 2000. *Habbew l-ilsien Malti*. Malta: Veritas Press.

Cantineau, Jean. 1960. *Cours de phonétique arabe*. Paris: Librairie C. Klincksieck.

Carabott, Rosabelle. 2012. *De Soldanis: L'esploratur tal-ilsien Malti*. La Valetta: Heritage Malta.

Cardona, Tony. 1997. *Introduzzjoni għal-lingwistika Maltija*. L-Imsida: Mireva Publications.
Cassola, Arnold. 1987-1988. 'Una edizione diversa della lista di voci maltesi del seicento di Hieronymus Megiser'. *Journal of Maltese Studies* 17-18. 72-86.
Cassola, Arnold. 1992. *The Biblioteca Vallicelliana "Regole per la Lingua Maltese"*. Malta: Said Internationsl.
Cherbonneau, Auguste. 1981. *Dictionnaire français-arabe*. Beyrouth : Librairie du Liban.
Cohen, David. 1966. 'Le système phonologique du maltais'. *Journal of Maltese Studies* 3. 1-26.
Cohen, David. 1967. 'Contribution à la phonologie diachronique du maltais'. *Verhandlungen des zweiten internationalen Dialektologenkongresses*. Wiesbaden: Steiner. 164-171.
Cohen, David. 1970. 'Le système phonologique du maltais: Aspects synchroniques et diachroniques'. *Études de linguistique arabe et sémitique*. The Hague – Paris: Mouton. 126-149.
Cohen, David and Vanhove, Martine. 1991. 'La Cantilène maltaise du 15ème siècle: Remarques linguistiques'. *Compes-rendus du G. L. E. C. S.* XXIX-XXX. 177-220.
Cowan, William. 1964. 'An early Maltese word-list'. *Journal of Maltese Studies* 2. 217-225.
Dessoulavy, C. L. 1937. 'Review of Edmund Sutcliffe, *A Grammar of the Maltese Language with Chrestomathy and Vocabulary*'. *Bulletin of the School of Oriental Studies* VIII (4). 1175-1188.
Id-Djalogi ta' de Soldanis. n.d. http://malti.skola.edu.mt/kotba/djalogi_desoldanis.pdf.
Palva, Heikki. 2006. 'Dialects: Classification'. Kees Versteegh, Mushira Eid, Alaa Elgibali, Manfred Woidich, Andrzej Zaborski (eds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. Leiden – Boston: Brill. 604-613.
Schembri, Ludovik. 1998. *Dictionary Dizzjunarju. Maltese - English. English - Maltese*. Mġarr: Colour Image.
de Soldanis, Giovanni Pietro Francesco Agius. 1750. *Nuova scuola di grammatica per agevolmente apprendere la lingua punica maltese, aperta agli studenti maltesi, e forestieri abitanti in Malta*. Rome: Generoso Salomoni.
de Soldanis, Giovanni Pietro Francesco Agius. 1175-1767. Ḋamma tal Kliem Kartaginis mscerred fel fom tal Maltin u Ghaucin. Ms 143/I-IV, National Library of Malta.
Stumme, Hans. 1904. *Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen*. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
Taine-Cheikh, Catherine. 2012. 'On the usefulness and limits of a geographic perspective in dialectology: Arabic and Berber examples'. *STUF (Language Typology and Universals)* 65 (1). 26-46.
Vanhove, Martine. 1994. 'La langue maltaise un carrefour linguistique'. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 71.1. 167-183.
Vanhove, Martine. 2000. 'Le maltais et les interférences linguistiques'. Sonia Cristofaro and Ignazio Putzu (eds.), *Language in the Mediterranean Area. Typology and Convergence (Il progetto MEDTYP: Studio dell'area linguistica mediterranea)*. Milan: Franco Angeli. 187-199.
Vella, Olvin. 2013. A Gozitan dialect for Standard Maltese in the eighteenth century. Paper presented at the 4th International Conference on Maltese Linguistics, 17-19 June 2013, "Lumière" University, Lyon.
Versteegh, Kees. 1997. *The Arabic Language*. New York: Columbia University Press.
Wehr, Hans. 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca, NY: Spoken Language Services.
Wettinger, G and Fsadni, M. 1968. *Peter Caxaru's Cantilena. A Poem in medieval Maltese*. Malta.
Wettinger, G and Fsadni, M. 1983. *L-għanja ta' Pietru Caxaru. Poeżija bil-Malti medjevali*. Malta.
Zavadovskij, Ju. N. 1962. *Арабские диалекты Магриба*. Moscow: Izdatel'stvo Vostočnoj Literatury.

TEXTOS DIALECTALES SOBRE LA CIUDAD DE DAMASCO

Carmen Berlinches Ramos
Universidad Complutense de Madrid

Abstract. This paper presents seven texts in the dialectal Arabic of Damascus. These texts come from recordings made between 2007 and 2008 in the capital of Syria. The aim is to present new data about this dialect before the civil uprising that started in 2011. At that time the country was living a period of development due to several social factors and political reforms. These facts, together with the increasing access to internet, played an important role in the life of the Damascene people which was also reflected on their language. Besides this, all texts are focused on the city of Damascus, providing us with some descriptions of its inhabitants and showing its customs and traditions.

Keywords: Arabic dialects; Arabic dialectology; Syro-Lebanese dialects; Spoken Arabic of Damascus.

En los años previos al levantamiento popular de marzo de 2011 que, desgraciadamente, condujo a Siria una guerra civil, el país presentaba un claro desarrollo debido a una serie de reformas llevadas a cabo principalmente en la economía y la educación y a una notable apertura hacia el exterior. Siria, con una pirámide de población progresiva[1] y una educación gratuita, llegó a alcanzar un hasta entonces impensable 26% de jóvenes universitarios procedentes de áreas urbanas y un 17% procedentes de áreas rurales (Buckner y Saba 2010: 93). Además, estos jóvenes gozaban de más fácil y mejor acceso al estudio de lenguas extranjeras, especialmente el inglés.

Todos estos factores han tenido una clara influencia en la lengua de sus habitantes, quienes han adoptado términos inexistentes hasta el momento, como es el caso del vocabulario relacionado con las nuevas tecnologías, o bien han remplazado términos y expresiones consideradas como obsoletas por otras más modernas. En general, estos préstamos proceden de lenguas occidentales y han entrado principalmente a través de la televisión y el internet.

[1] El récord se obtuvo en 2005 cuando la población de entre 15 y 24 años alcanzó el 28%. Buckner y Saba (2010: 87).

El dialecto de Damasco ha sido estudiado en profundidad en el último siglo, siendo además el dialecto modelo de toda la región[2]. A pesar de esto, apenas existen textos recientes que reflejen el habla actual de los habitantes más jóvenes. El presente artículo pretende aportar material actualizado para su potencial utilización en futuros estudios.

Los siete textos que aquí se presentan fueron recogidos en Damasco durante los meses de noviembre de 2007 y julio de 2008. Todos ellos giran en torno a la ciudad Damasco.[3] Hay que advertir que estas grabaciones se realizaron de forma espontánea, sin ningún tipo de guión o preparación previa. Por este motivo, es posible que en algunas ocasiones puedan resultar algo repetitivas e incluso incoherentes. Unos textos son de carácter descriptivo y otros se centran en la vida y las costumbres de sus habitantes. Por ello, más allá del interés lingüístico que puedan tener, reflejan la vida y las costumbres de la capital siria en los años previos al actual conflicto que vive el país.

Los seis informantes entrevistados han nacido y vivido toda su vida en Damasco. Cuatro son jóvenes menores de 30 años. Tres de éstos jóvenes poseen estudios universitarios y uno el bachillerato. Tres de ellos trabajaban en el momento de la grabación: uno para el Estado, otro en una empresa privada y otro en una tienda del zoco ayudando a su padre. El cuarto había terminado sus estudios de Medicina y estaba preparando un examen equivalente al MIR. Los dos restantes son un arquitecto de 49 años que trabajaba para una empresa privada y un campesino de 70 años con estudios muy básicos. A continuación se presenta una lista con más datos sobre ellos.

Informantes

1. **Wissām.** (1978). Musulmán[4]. Ambos padres son de Damasco. Vive en el barrio del *qaṣṣāʕ*. Es licenciado en decoración de interiores.
2. **Mažd.** (1983). Cristiano. El padre es de Darʕa (sur de Siria) y la madre de Damasco. Vive en el barrio cristiano de *tižāra*. Es médico.
3. **ʕAbdūl.** (1958). Musulmán. Ambos padres son de Damasco. Ha vivido en el tradicional barrio de *bāb əs-srīje* y después en *qudṣaya*, a las afueras de Damasco. Es arquitecto.
4. **ʔOrnīna.** (1976). Cristiana. Su padre es de Palestina y su madre de Ḥimṣ (oeste de Siria), pero ella ha nacido y vivido toda su vida en Damasco. Vive en *žōbar*, un barrio periférico en el nordeste de la ciudad. Es economista.

[2] Calificado por Jérôme Lentin (2006: 546) como "the Syrian koinic dialect".
[3] Me gustaría expresar mi agradecimiento a Peter Behnstedt por revisar las transcripciones incluídas en este artículo.
[4] El motivo de señalar la religión de los informantes se debe a que se han detectado algunas diferencias, principalmente lexicales, entre informantes cristianos y musulmanes.

5. **Yāser. (**1991). Musulmán. Ambos padres son de Damasco. Vive en *ḥalbūni*, cerca del centro de la ciudad. Estaba terminando el bachillerato en el momento de la grabación.
6. ʔ**Abu ʔIbrāhīm.** (1937). Musulmán. Ambos padres eran de Damasco. Vive en *əž-žəsᵊr əl-ʔabyaḍ*, cerca del centro de la ciudad. No tiene estudios pero sabe leer y escribir.

Textos

1. *əš-šām*. (Wissām).

(a) (C.B.: – ¿Por qué quieres hablar de Damasco?)[5] – waḷḷāhi ma baʕref. ma baʕref lēš bəddi ʔəḥki ʕan əš-šām bass yaʕni ʔana yaʕni ʔaḥyānan byəži ʕa-məxxi ʔafkār ᵊktīr yaʕni ᵊbḥəbb ᵊḥkiya. masalan bən-nəsbe ʔəli š-šām... əl-ʕālam təsʔalni: "šu š-šām?" ʔaw: "šu madīnet əš-šām?". ʕandi ktīr rəfʔāt ʔažāneb bi-ʔəsbānya, bi-ʔiṭālya, byəsʔalūni: "šu hiyye š-šām?". ʔana bʔəl-lek əš-šām bən-nəsbe ʔəli hiyye mu bass madīne ḥadīse, bināyāt ʔaw šawāreʕ ʔaw sayyārāt, lāʔ. ʔana bḥəbb əš-šām, ʔəla bi-zəhni maʕna tānye ktīr məxtəlef tamāman ʕan ən-nās kīf bətfakker. yaʕni ʔana masalan ᵊbšūf bəš-šām əl-ḥāra l-ʔadīme masalan, ḥārāt bāb tūma masalan, ᵊbḥəbb l-ᵊbyūt niẓām əl-ʕamāra, ṭ-ṭarīʔa ʔənno hayy l-ᵊbyūt əl-ʔadīme lli hiyye ʔana bəʕtəbəra turās, ḥarām! nəḥna lāzem ᵊnḥāfeẓ ʕalē.

(b) ʔana bən-nəsbe ləš-šām ʔana... hiyye mawqef ʔaw ḥāle muʕayyane lli ʔana bʕīša b-hal-madīne. yaʕni ʔana masalan ᵊbḥəbb masalan ʔəmši məmken sāʕāt əṣ-ṣəbᵊḥ, yaʕni ʔana bətxayyal žaww əš-šāreʕ ʔaktar mən hēk. yaʕni ʔana bḥəbb əš-šām ykūn masalan ʕam-bəmši ṣ-ṣəbᵊḥ, fi maṭar xafīfe nāzle, əs-sama bēḍa, ʕam-bəsmaʕ ṣōt fayrūz, məmken mən šəbbāk əž-žīrān ʕam-šəmm rīḥet ʔahwe. ʕam-təṭḷaʕ masalan məmken la-ʔənno hiyye l-ᵊbyūt hiyye ktīr ʔarībe ʕala baʕḍa, wəl-balakīn ʔiza šəftiyon ʔənti, hiyye ktīr ᵊʔrāb ʕala baʕḍon yaʕni mətᵊl ʕam-byətʕānaʔu yaʕni. fa-hiyye ḥāle ʔənsāniyye ʔana ktīr ᵊbḥəssa ġarībe māna mawžūde barra bi-ʔōrəbba u ʔana bšūfa bass hōn bəš-šām.

(c) yaʕni ʔana masalan bəmši ṣ-ṣəbᵊḥ, ən-nās rāyḥa ʕala šəġla ž-žaww ktīr ᵊbḥəss ʔəlo ḥamīmiyye, ʔəlo xuṣūṣiyye məmken ma bətšūfi barra. yaʕni ʔənti ʕam-təmši məmkən bi-hudūʔ[6], əl-hawa šwayy fi barᵊd bəž-žaww, ʔənti ʕam-təsmaʕi ġənniyye ktīr ḥəlwe la-fayrūz maʕ rīḥet ʔahwe… ʔana bəʕtəbəra hayy yaʕni šaġle ktīr ḥaḍāriyye w hiyye ma ʕam-bəʔder šūfa barra yaʕni ʔana rəḥt u sāfart ʕala ʔōrəbba ma šəfta barra.

(d) məmken ᵊbšūf əš-šām bi-bənᵊt ḥəlwe masalan, məmken ᵊbšūf ṣabiyye ḥəlwe masalan, ᵊbšūf əš-šām məmken bi-šaʕra bi-ʕyūna bi-… yaʕni hiyye šaġle, šlōn bəddi[7] ʔəl-lek? ʔənno ma fīna nūṣəfa w mənḥəṭṭ madīne ʔaw mənxaṣṣeṣ madīne bi-muwāṣafāt muʕayyane. hayy əš-

[5] Todas mis intervenciones aparecerán entre paréntesis, en castellano y con las iniciales C.B.
[6] Préstamo del ár.cl. *hudūʔ* "calma, tranquilidad".
[7] El pseudo-verbo *bədd-* (compuesto por la preposición *bi-* y *wudd/widd/wadd* "deseo", nombre de acción del verbo clásico *wadda* "querer, desear"), expresa en este caso duda, incredibilidad o incertidumbre ante un posible hecho. Sobre este uso v. Salamé & Lentin (2010: 68). La frase *šlōn bəddi ʔəl-lek?* puede ser traducida como: "¿Cómo podría decirte?".

šām əl-ʔadīme lli ʕam-bəḥkī-lek ʕanna, ᵊlli hiyye ʔana ma fīni… bəl-ʕaks, ḥābeb ʔənno n-nās ᵊlli barra bi-ʔōrəbba yšūfūha, bass hiyye šaġle ma fīki taʕᵊrfiya ʔəlla lamma tʕīši fiya, ᵊtʕīši hāda ž-žaww, ᵊtšūfi n-nās əl-bəṣaṭāʔ, ət-taʕbānīn ᵊlli hənnen masalan ʕam-byəštəġlu, ᵊlli ʕam-yrūḥu w kaza.
(e) (C.B.: – Tú has estado en Italia…) – ʔe, kənt bi-ʔiṭālya, ʔe. (C.B.: – Y has visto como es Italia…) – ʔe, tamām. (C.B.: – ¿Qué cosas son mejores aquí?) – ʔe, tamām, tamām. hallaʔ hōn fi šaġlāt ʔakīd hiyye ʔaḥsan mən ʔōrəbba, yəmken hiyye l-baṣāṭa bət-taʕāmol maʕ ən-nās, yaʕni hallaʔ ʔənti masalan ma fi ʕandek ət-taʕʔīdāt bət-taʕāmol maʕ əl-ʕālam, ən-nās yəlli žddād yəlli ʕam-tšūfiyon la-ʔawwal marra, bi-ʔiṭālya lāʔ, u bi-ʔōrəbba, bəṭḥəssi ləssa fi ḥdūd, yaʕni ləssa fi ši ḥāžez ykūn byəmnaʕek ʔənno tətwāṣali maʕ əl-ʕālam.
(f) nəḥna hōn ʕam-nāxod əl-ʔumūr bi-ktīr baṣāṭa, ʕāyšīn bi-ktīr mən ən-nōʕ… ḥayāt ᵊktīr baṣīṭa, ma fi ʕanna taʕʔīdāt yaʕni. hayy šaġle mn əl-ʔīžābiyyāt ᵊlli mawžūde hōn, bass ʔana kamān fīni ʔəḥkī-lek ʕan ʔənno kamān fi salbiyyāt, ᵊmnəḥki fiya baʕdēn ma…. ʔakīd kəll məžtamaʕ ʔəžbāri, fi ʔīžābi w fi salbi.

Damasco. (Wissām).

(a) (C.B. – ¿Por qué quieres hablar de Damasco?) – De verdad, no sé. No sé por qué quiero hablar de Damasco pero yo… a veces me vienen a la cabeza muchas ideas y me gustaría hablar de ellas. Por ejemplo, para mí Damasco… la gente me pregunta: "¿Qué es Damasco?", o: "¿Qué es la ciudad de Damasco?". Tengo muchos amigos extranjeros en España, en Italia, me preguntan: "¿Qué es Damasco?". Yo te digo que Damasco para mí no es sólo una ciudad moderna, edificios o calles o coches, no. Me gusta Damasco, tiene en mi mente otro significado totalmente diferente a cómo piensa la gente. O sea, yo, por ejemplo, veo en Damasco la calle antigua, por ejemplo, o las calles de *bāb tūma*[8] por ejemplo, me gustan las casas, el orden de la construcción, la manera, ya que estas son las casas antiguas que yo considero patrimonio. ¡Qué pena! Nosotros tenemos que cuidarlas.
(b) Yo… en cuanto a Damasco, (tiene) una situación o un estado característico que yo vivo en esta ciudad. O sea, a mí, por ejemplo, me gusta caminar por la mañana, yo imagino el ambiente de la calle más allá de cómo es. Es decir, que me gusta Damasco cuando, por ejemplo, estoy caminando por la mañana, llueve ligeramente, el cielo está gris[9], estoy escuchando la voz de Fayrūz, puede que los vecinos se estén asomando a la ventana, estoy oliendo el aroma del café. Puede que esté oliendo el aroma del café por las ventanas de las vecinos. Está saliendo (el aroma) por ejemplo, ya que las casas están muy cerca unas de otras

[8] *Bāb tūma* es el nombre de una de las puertas de la ciudad antigua de Damasco y también el nombre del barrio cristiano que se encuentra dentro de la muralla, en la zona este.
[9] En el original el informante utiliza *bēḍa* "blanco", que hace referencia al color del cielo cubierto de nubes.

y los balcones, si los has visto, están mucho más cerca unos de otros, como si se estuvieran abrazando. Así que es una situación humana que yo siento muy extraña, no existe fuera, en Europa, y sólo la veo aquí en Damasco.
(c) Yo, por ejemplo, camino por la mañana, la gente va a su trabajo, siento que el ambiente tiene intimidad, tiene una singularidad que es posible que no veas fuera. O sea, estás caminando quizás con tranquilidad, hace un poco de frío, estás escuchando una canción muy bonita de Fayrūz con el aroma del café… yo considero que esto es particular de una civilización, y no lo puedo ver fuera, es decir, yo viajé a Europa y no lo vi fuera.
(d) Puede que vea Damasco en una chica bonita, por ejemplo, puedo ver una muchacha bonita por ejemplo, puedo ver Damasco en su pelo, en sus ojos, en… esto es algo, ¿cómo puedo decirte? No podemos describir y designar o particularizar a una ciudad por sus características determinadas[10]. Éste es el Damasco Antiguo del que te estoy hablando, del que no puedo… al contrario, quiero que la gente que está fuera en Europa lo vea, pero es algo que no puedes conocer si no vives en él, si no vives este ambiente, ves a la gente sencilla cansada por ejemplo, porque está trabajando, está yendo… y todo esto.
(e) (C.B.: – Tú has estado en Italia…) – Sí, he estado en Italia. (C.B.: – Y has visto como es Italia…) – Sí, exacto. (C.B.: - ¿Qué cosas son mejores aquí para ti?) – Sí, bien, bien. A ver, aquí hay cosas que claro que son mejor que en Europa, puede ser la sencillez en el trato con la gente, a ver, tú ahora, por ejemplo, no tienes complicaciones para tratar con la gente, la gente nueva que ves por primera vez, en Italia no, ni en Europa, sientes que aún hay límites, o sea, que todavía hay algo reservado que te prohíbe tener amistad con la gente.
(f) Nosotros aquí nos tomamos este asunto con mucha sencillez, vivimos con muchos tipos de… una vida muy sencilla, no tenemos complicaciones. Esta es una de las ventajas que existen aquí, pero del mismo modo puedo decirte que también hay aspectos negativos, hablamos de eso después…. seguro que en cada sociedad hay necesariamente aspectos positivos y negativos.

2. *əš-šām*. (Mažd).

(a) – hallaʔ ʔana bi-ʔəʕtibāri ʔənno ʕāyeš fi-madīne[11] ktīr ḥəlwe hiyye š-šām, fa-kənt ᵊktīr ᵊbḥəbb ʔəḥki ʕan əš-šām. (C.B.: – ¿Cómo es Damasco?) – kīf əš-šām. hallaʔ əš-šām… ʔawwal ši bidūn-ma nəzkor əl-maʕlūmāt ət-tārīxiyye yəlli bətʔūl ʔənno hiyye masalan ʔaʔdam madīne bəl-ʕālam u mən hal-ḥaki, bi-hēk ᵊmnəḥki ʕan əš-šām ᵊšlōn ᵊbtəʕnīna ʔəlna nəḥna.

[10] Esta frase es contradictoria. Seguramente el informante quería decir lo contrario, que una ciudad puede ser considerada única por las características singulares que posee.
[11] Utiliza de forma excepcional la preposición clásica *fi-* "en" en lugar de la dialectal *bi-*.

(b) biḥəss kəll šaxᵊṣ ʕāyeš ᵊb-hayy əl-madīne… hallaʔ yəmken kəll šaxᵊṣ ʕāyeš bi-madīne bəl-ʕālam biḥəss ʔənno madīnto[12] hiyye ʔaḥla madīne xāṣṣatan ᵊlli ṣar-lo zamān ʕāyeš fiya. bass əš-šām bəz-zāt ᵊbḥəss ʔənno fiya ši hēke mumayyaz, fiya ši ġarīb ᵊktīr, bišədd əl-wāḥed u yaʕni hēk bixalli l-wāḥed ᵊktīr mətʕalleʔ ᵊb-hayy əl-madīne maʕ ʔənno hayy əl-madīne māna yəmken ᵊtkūn əl-madīne l-misāliyye la-ʔənno l-wāḥed yʕīš fiya mən ḥēs[13] ʔənno māna ktīr ᵊnḍīfe, fi ktīr taxallof, əš-šaʕb māno ktīr ʕala sawiyye yaʕni saqāfiyye[14] ʕālye ʔaw ʕala sawiyye xallīna nʔūl ḥaḍāri, mu ḥaḍāri, əl-ḥaḍāra ʔakīd mawžūde, bass hallaʔ ḥāliyyan yaʕni hēk, fi taxallof wāḍeḥ kān sawāʔ[15] bəl-wasax sawāʔ bi-ʕažʔet[16] əl-mwāṣalāt, əl-talawwos[17] yəlli… əḍ-ḍažže yaʕni hēk ʕažʔa.

(c) bass maʕ hāda w kəllo hēke bəḍḍall hayy əl-madīne fi ʕanda səḥᵊr xāṣṣ. ʕam-bəḥki ʕan ḥāli la-ʔənno ʕam-bəḥki yəmken ᵊbḥəss ʔənno hēke fiya ši bišədd əl-šaxᵊṣ[18]. yəmken əl-ʕālam hēk bətḥəssa ktīr ᵊʔrāb ʕala baʕᵊḍ maʕ ʔənno bi-madīne kbīre bass əl-ʕālam yaʕni hēke wadūdīn, biḥəbbu yəxᵊdmu.

(d) əl-madīne fiya ktīr šaġlāt mumayyaze, yaʕni ʔawwal-ma bifūt ʕalēya l-wāḥed ləl-madīne biḥəṣṣ bi-ʔənno hayy əl-madīne ʔadīme w ṣar-la ktīr zamān u… la-ʔənno hāda əš-ši byənḥass[19] ʔakīd yaʕni māno[20] ši nāẓari yaʕni byəʔder yḥəsso l-wāḥed ᵊb-hayy əl-madīne.

(e) ʔana ktīr ᵊbḥəbb əš-šām, mən ʔaḥla š-šaġlāt yəlli bḥəbba bəš-šām huwwe bāb tūma. (C.B.: – ¿Por qué?) – lēš? bāb tūma huwwe yaʕni fīna nʔūl huwwe l-ḥayy yəlli yaʕni hēke, əl-ʔaktar ši mumayyaz bəš-šām ʔaw mətᵊl ṣār, markaz əl-madīne mən ḥays kətret əl-maṭāʕem ʔaw yaʕni ʔaktar ši š-šabāb byərtādu hāda l-ḥayy.

---

[12] El término *madīnto* está compuesto del sustantivo *madīne* "ciudad", del pronombre sufijado de tercera persona masculino singular *-o* y del fonema *t* (*tāʔ marbūṭa*), que reaparece cuando se sufija un pronombre a un término femenino que termina en *-a/-e*. Esta inserción provoca la pérdida de la vocal *e* (< *ə*): *madīne* > **madīnəto* > *madīnto*. Sobre esta pérdida véase Cowell (1964: 165).

[13] Préstamo del ár.cl. *mən ḥayṯu* "puesto que". Dónde la consonante interdental es realizada como sibilante (*ṯ* > *s*) y el diptongo *ay* se ha monoptongado en *ē*. En el párrafo (e), línea 3, aparece el mismo préstamo sin dicha monoptongación.

[14] El fonema *q* es conservado casi sistemáticamente en Damasco en este préstamo del árabe clásico.

[15] Préstamo del árabe clásico *sawāʔ* "igualdad; equivalencia".

[16] El término podría proceder del ár.cl. *ʔaʕažža* "pulular", v. Corriente y Ferrando (2005: 744).

[17] El informante no asimila el fonema *l* del artículo a la consonante dental inicial de la palabra. Este fenómeno no sistemático, se ha observado también en los siguientes ejemplos extraídos de los textos de Maciej Klimiuk (2013): *əl-tatbīle* "la condimentación" (p.105), *ʕal-ṭanžara* "en la olla" (p.106) y *əl-riyāḍiyyāt* "las matemáticas" (p.116). Su informante es cristiana, al igual que éste.

[18] V. supra nota 17.

[19] La voz pasiva se forma principalmente con la forma VII[a] del verbo.

[20] *mān-* es junto con *māl-* y *mu*, la partícula utilizada en Damasco para realizar la negación nominal. Sobre su origen, existe varias teorías: Feghali (1928: 223) señaló que se trata de la unión de *ma* + *ʔənn-*. Sin embargo, según Barthélemy (1935-1969: 776), *mān-* es la contracción de *mā-hənn hōn* "ellos no están aquí" > *mān hōn*. Se ha observado un mayor uso de esta partícula por la población cristiana, v. Lentin (2009: 140-141), así como en áreas no tradicionales de la ciudad.

(f) hallaʔ bāb tūma huwwe ḥayy… huwwe muṣannaf yaʕni mn əl-ʔəmam əl-məttaḥide mn ət-turās əl-ʕālami. bass mabni bi-ṭarīʔa ktīr ḥamīmiyye yaʕni l-ᵊbyūt ᵊktīr ᵊʔrāb mən baʕḍ. kəll-ma byəmši bi-ḥārāt bāb tūma byəktəšef šaġlāt ᵊždīde, masalan, byəṭṭaḷḷaʕ[21] la-fōʔ ʕaš-šababīk u bilāʔiya ʔaddēš[22] ᵊʔrāb ʕala baʕḍ yaʕni yəmken fi šəbbāk ʕala šəbbāk, ᵊbyūt hənnen bikūnu nāson məxtəlfīn yəlli sāknīn fiyon, yəmken əl-masāfe bēn əš-šəbbākēn ᵊtkūn ʔaʔall mən nəṣṣ mətᵊr, fa-ʔaddēš hāda əš-ši byaʕṭi ḥamīmiyye w xəṣūṣiyye la-hāda l-ḥayy.

(g) kamān mən əš-šaġlāt əl-ḥəlwe ktīr b-bāb tūma bi-ʔənno hiyye btədzakkarni bi-…. mu btədzakkarni hiyye l-kəlme bətkūn… ʔe, btədzakkarni šwayy ʔaḥyānan bi-hēke yaʕni laḥẓāt… ḥayy ᵊktīr rōmansi w fiyo… (C.B.: – ¿Cómo qué?) – ʔənno šlōn masalan, waʔᵊt wāḥed byəmši maʕ ḥabībto bi-hāda l-ḥayy u hēk, wəl-maṭar nāzel u, mu huwwe dayyeʔ əl-makān? əl-ḥārāt dayyʔa ktīr, fa-bḥəss bi-šʕūr ᵊktīr ḥəlu xāṣṣatan hēke ma ʕam-bəḥkī-lek yaʕni bəš-šəte maʕ rōmansiyyet əl-maṭar u hēke, əl-ḥayy əd-dayyeʔ biḥəss ḥālo ʔənno məlko hāda l-ḥayy ʔənno hēk kəllo ʔəlo la-ḥālo... māno hēk ᵊkbīr u māno ʕarfān ᵊḥdūdo, wəl-ḥārāt ᵊmxabbāye yaʕni, fa-ktīr hēke byaʕṭi xəṣūṣiyye ləš-šām.

(h) bass bi-nafs əl-waʔᵊt yaʕni masalan hāda š-ši yəlli kənt ʕam-ᵊbʔūlo ʔawwal ši ʔənno š-šām hēke fiya tanāquḍāt ġarībe, masalan, ḥayy mətᵊl hād fiya maṭāʕem ᵊktīr u fiya xəṣūṣiyye, byəṭṭaḷḷaʕ hēk la-fōʔ əl-wāḥed bilāʔi slāk əl-kahraba fāyte b-baʕḍa, əl-ṃayy māna ẓābṭa, əz-zəfᵊt ʕa-šāreʕ… yaʕni hēke maʕmūl ᵊšlōn-ma kān māno mẓabbaṭ. yaʕni hāda š-ši kamān biʔasser ʔənno… kamān ən-naḍāfe māno ktīr məʕtənīn[23] bən-naḍāfe, biʔasser ʔənno hnīk ḥarām, ḥarām hēke trūḥ hal-xəṣūṣiyye tabaʕ hāda l-balad.

(i) fa-hiyye ka-madīnətna š-šām əl-ʕazīze, nətmanna ʕan kəll wāḥed ʕam-byəsmaʕ hāda l-taszīl hēke yšakkəlo l-ḥadīs yəlli ḥakēto šwayy dāfeʕ ʔənno məmken yzūr əš-šām la-ʔənno fəʕlan madīne təstāhel ʔənno l-wāḥed yzūra.

Damasco. (Mažd).

(a)– A ver, yo, considerando que vivo en una ciudad muy bonita que es Damasco, pues me gustaría mucho hablar de Damasco. (C.B.: – ¿Cómo es Damasco?) – Cómo es Damasco. A ver, Damasco… lo primero, sin que mencionemos los datos históricos que dicen, por ejemplo, que es la ciudad más antigua del mundo o esas cosas, con esto hablamos de lo que significa Damasco para nosotros.

(b) Todo el que vive en esta ciudad siente… a ver, puede que todo el que vive en una ciudad del mundo sienta que su ciudad es la más bonita, especialmente el que lleve tiempo viviendo

[21] Forma V[a] de la raíz {ṬLʕ}, donde la presencia del fonema velar *ṭ* y del faringal *ʕ* provoca la velarización de los fonemas adyacentes.

[22] (< *qadd* + *ʔēš* "autant que quoi" –tanto como qué–). Barthélemy (1935-1969: 640).

[23] Los participios de las formas derivadas pertenecientes a raíces defectivas suelen perder la *y* final al ser añadido un sufijo: *məʕtənyīn* > *məʕtənīn.* Sobre esta pérdida v. Cowell (1964: 204).

en ella. Pero Damasco en concreto, siento que hay algo en ella, así, característico, hay algo en ella muy extraño que atrae a uno y así le hace que se apegue mucho a esta ciudad, aunque esta ciudad es posible que no sea la ciudad modelo para que el que vive en ella, ya que no está muy limpia, hay mucho retraso, los jóvenes no están igualados, o sea, (que no tienen) una cultura elevada o (no) están igualados culturalmente, no culturalmente, la cultura claro que existe, pero ahora, en la actualidad, hay un claro retraso junto con la suciedad, junto con los atascos, la contaminación que… el ruido, así, los atascos.
(c) Pero con todo esto, esta ciudad sigue teniendo una magia especial. Estoy hablando de mí mismo, porque estoy hablando de que puedo sentir que hay algo en ella que atrae a la persona. Puede que la gente se sienta mucho más cercana entre ella, a pesar de estar en una ciudad grande, pero la gente es así, amable, le gusta ayudar.
(d) La ciudad tiene muchas cosas características, quiero decir que nada más entrar uno en ella siente que esta ciudad es antigua y tiene muchos años y… porque esto se siente seguro, no es algo visual, uno puede sentirlo en esta ciudad.
(e) A mí me gusta mucho Damasco, una de las cosas que más me gustan en Damasco es *bāb tūma*. (C.B.: – ¿Por qué?) – ¿Por qué? *bāb tūma* podemos decir que es el barrio así, el más característico de Damasco o se ha convertido en el centro de la ciudad, por la gran cantidad de restaurantes o porque los jóvenes, sobre todo, buscan este barrio.
(f) A ver, *bāb tūma* es un barrio… nombrado[24] por la ONU Patrimonio de la Humanidad. Pero está construido de una manera muy íntima, o sea, las casas están mucho más cerca unas de otras. Todo el que camina por las calles de *bāb tūma* descubre cosas nuevas, por ejemplo, mira hacia arriba a las ventanas y encuentra lo cerca que están unas de otras, puede que haya una ventana sobre otra, casas en las que vive gente diferente[25], puede que la distancia entre las dos ventanas sea de menos de medio metro, así que cuánta intimidad y particularidad le otorga esto a este barrio.
(g) También entre las cosas realmente bonitas en *bāb tūma* es que me recuerda a… no me recuerda, la palabra es… sí, me recuerda un poco a veces a… así… a instantes… es un barrio muy romántico. (C.B.: – ¿Cómo qué?) – ¿Qué cómo? Por ejemplo, cuando uno camina con su novia por este barrio y cae la lluvia y, ¿no es estrecho el lugar? Las calles son muy estrechas, pues siento algo muy bonito especialmente así, ya que te estoy hablando del invierno, con el romanticismo de la lluvia y cosas así, el barrio con callejuelas[26], uno siente que es suyo este barrio, ya que todo él tiene en sí mismo… no es grande y no se conocen sus límites y las calles están escondidas, así que todo esto le da mucha particularidad a Damasco.

[24] Lit.: *muṣannaf* "categorizado, clasificado".
[25] Se refiere a personas de diferentes religiones.
[26] Lit.: *əl-ḥayy əd-dayyeʔ* "El barrio estrecho".

(h) Pero al mismo tiempo, por ejemplo, lo primero que te estaba diciendo es que Damasco tiene unos contrastes extraños, por ejemplo, un barrio como éste donde hay muchos restaurantes y una particularidad, uno mira hacia arriba y encuentra los cables de la luz enredados entre sí, el agua no está limpia, el asfalto en la calle… así está construido, cómo si no estuviera bien puesto. O sea, esto también influye en que… –también la limpieza, no nos preocupamos mucho por la limpieza– influye en que es una pena, una pena que esto le quite la particularidad a este país.
(i) Y ella, como nuestra querida ciudad de Damasco, deseamos que a todo el que esté escuchando esta grabación le motive lo que he dicho y le impulse a visitar Damasco porque realmente es una ciudad que se merece que uno la visite.

3. *ġəna l-ḥayāt əl-ʔadīme*. (ʕAbdūl).

(a) – əl-ḥayāt əl-ʔadīme kānet ġaniyye židdan[27] yaʕni raġᵊm ʔənno… (C.B.: – ¿Por qué? ¿De dónde venía el dinero?) – mu ʕal-maṣāri, əl-ġəna mu maṣāri yaʕni ḥayātna kānet ġaniyye, fi ʕanna ktīr šaġlāt masalan muxtalife[28]. yaʕni kān fi ḥayāt ʔəžtimāʕiyye, yaʕni raġᵊm ʔənno fi qawqaʕa u fi taʕaṣṣob u fi hayy, bass kān əl-kəll masalan əl-ḥāra kəlla btaʕref baʕḍa yaʕni kəll wāḥed byaʕref kəll žīrāno, yaʕni la yəmken[29] wāḥed masalan ynām žūʕān, byaʕᵊrfu ḥada ma maʕo maṣāri yaʕṭū masalan. yaʕni fi taʔālof, fi maḥabbe[30].
(b) hallaʔ waʔᵊt rāḥet əl-maḥabbe wət-taʔālof hayy ṣāret hallaʔ šōfet ʕēnek əš-šām kəll māla la-wara yaʕni mnəržaʕ. mən ʔawwal-ma kān hēk əl-waḍᵊʕ, kān ʔafḍal. hallaʔ ᵊtġayyar yaʕni ṣār ʔaswaʔ.

La riqueza de la vida de antes. (ʕAbdūl).

(a) – La vida de antes era muy rica, a pesar de que… (C.B.: – ¿Por qué? ¿De dónde venía el dinero?) – No por el dinero, la riqueza no es dinero. Nuestra vida era muy rica, teníamos muchas cosas diferentes. O sea, había vida social, a pesar de que había encierro y fanatismo y estas cosas pero, por ejemplo, todo el barrio se conocía, cada uno conocía a sus vecinos, no era posible, por ejemplo, que uno durmiera con hambre, si sabían que uno no tenía dinero, por ejemplo, le daban. Había armonía, había cariño.

[27] Préstamo del ár.cl. *ǧiddan* "muy".
[28] Préstamo del ár.cl. *muxtalifa* "diferente".
[29] Este verbo es considerado un clasicismo por lo que siempre aparece negado con la partícula *la* y no con la dialectal *ma.*
[30] En esta oración el sentido de pasado queda marcado por el verbo *kān* que aparece al principio por lo que el resto de los verbos se encuentran en imperfectivo.

(b) Ahora, cuando se ha ido el cariño y la armonía ahora, lo que ves es que[31] todo Damasco va hacia atrás, es decir, que retrocedemos. Antes la situación no era así, era mejor. Ahora ha cambiado, o sea, es peor.

4. əš-šām əl-ʔadīme. (ʔOrnīna).

(a) – hallaʔ əš-šām əl-ʔadīme ʕan žadd ma fi mətla bəl-ʕālam. ʔana sākne bəš-šām, ʔabᵊl-ma ʔəḥkī-lek kīf əl-ʕālam ᵊlli ma byaʕᵊrfu š-šām əl-ʔadīme kīf məmken yšūfuwa, raḥ-ʔəl-lek ʔənno ʔana baʕref əš-šām əl-ʔadīme w ʔana kīf ʔəssātni[32] bšūfa.

(b) ʔana ʕāyše bəš-šām, ᵊxləʔᵊt bəš-šām u ʕāyše kəll ʕəmri bəš-šām. la-ḥadd hallaʔ waʔt ᵊbrūḥ ʕaš-šām əl-ʔadīme bḥəss ʔənni ʕam-šūfa la-ʔawwal marra yaʕni bḥəss ʔənno kəll ḥažar fiya fiyo[33] ši ždīd kəll yōm. ᵊbḥəss ʔənno l-ʔaswār tabaʕ əl-madīne l-ʔadīme yaʕni kəll yōm fiya ši ždīd ʔana ma bšūfo.

(c) əš-šām əl-ʔadīme ktīr žawwa ḥamīmi yaʕni ḥārāta d-dayyʔa[34] bətxallīki tḥəssi ʔənno ʔənti ʔarībe mn əš-šaxṣ ᵊlli ʕam-təmši maʕo, bətxallīki tḥəssi ʔənno ʔənti btaʕᵊrfi ktīr əl-ʕālam, ʔənno l-ᵊwžūh hunīk[35] ma bətḥəssiya ġarībe la-ʔənno ktīr ḥārāta dayyʔa w ᵊktīr ᵊktīr žawwa ḥamīmi. hallaʔ ḥatta l-kāfitiryāt ᵊlli bəš-šām əl-ʔadīme la-ʔənno hiyye byūt dimašqiyye ʔadīme, ktīr ᵊktīr žawwa ḥamīmi w ᵊktīr ᵊbtəʔᵊʕdi maʕ rəfʔātek u ʔənti hēke mabṣūṭa w ḥāsse ḥālek ʔāʕde bəl-bēt ʕan žadd.

[31] Lit.: *šōfet ʕēn-ek* “la visión de tus ojos”.

[32] Var. de *ləssa* “todavía” muy poco utilizada en la actualidad. El término procede el ár.cl. *li- + as-sāʕa* y la pérdida del fonema inicial *l* ha provocado que se adhiera una *ʔ* inicial con el fin de evitar que la palabra comience por vocal. La partícula admite la sufijación de pronombres, recuperando el fonema *t* (*tāʔ marbūṭa*) existente en el sustantivo femenino *as-sāʕatᵘⁿ* “la hora”.

[33] En esta oración (*kəll ḥažar fiya fiyo ši ždīd kəll yōm*) observamos dos usos diferentes de la preposición *fi-*. *fiya* expresa la existencia. Está compuesta de la preposición *fi-* seguida del pronombre sufijado de tercera persona femenino singular y que hace referencia a *əš-šām əl-ʔadīme* “la ciudad antigua de Damasco”, citada en la oración anterior. Por su parte *fiyo* adopta el significado de “tener” en este contexto, donde el pronombre sufijado de tercera persona masculino singular se refiere a *ḥažar* “piedra”. La oración puede traducirse de la siguiente manera: “Cada piedra que hay en ella (en la ciudad antigua) tiene algo distinto cada día”.

[34] Develarización sistemática de *ḍ* (*ḍ* > *d*) en esta palabra cuyo origen es el término procedente del ár.cl. *ḍayyiq*. Este fenómeno también ocurre con otros términos como por ejemplo: *dərᵊs* “muela”, del ár.cl. *ḍirs* y en el verbo *rakad, byərkod* “correr” del ár.cl. *rakaḍa, yarkuḍu* “correr”.

[35] Se ha observado una tendencia entre la población joven a recuperar la vocal de la sílaba inicial en este adverbio de lugar, especialmente entre la población cristiana. Mientras que a finales de los años 70, según datos recogidos por Lentin (2009: 129), la variante más utilizada era *hnīk(e)* seguida de *honīk,* en la actualidad parece ser que las formas *hunīk* y *hənīk* prevalecen. Mis datos fueron recogidos entre 2007 y 2009 a un total de 50 informantes con el siguiente resultado: *hunīk:* 22 informantes, *hənīk:* 16 y *hnīk(e):* 10.

(d) hallaʔ kamān əl-kāfētēriyāt bixallūki[36] tḥəssi ʔənno ʔənti ʔāʕde maʕ rəfʔātek bi-žaww mərtāḥ u mānek ḥābbe tʔūmi la-ʔənno dāyman ḥāṭṭīn fayrūz, dāyman fi fṭūr ʔaw ġada mən ʔakl əl-bēt: žəbne w labane ʔaw zaʕtar[37] u kəll hadōl əš-šaġlāt, kāstek əš-šay maʕek maʕ l-ᵊftūr w ʔənti ʕam-təsmaʕi fayrūz ʔaw fənžānek əl-ʔahwe, ʕam-bətʔarᵊgli[38] yaʕni btəʕᵊmli šaġlāt ᵊlli bəṭḥəbbiya, ᵊlli bəṭḥəbbi təʕᵊmliya bəl-bēt ᵊbtəʔdri təʕᵊmliya hunīke b-waḥde mən hadōl əl-kāfētēriyāt, ʔənno btəmbəṣṭi[39] ktīr fiya.

(e) hallaʔ ʔana waʔt ᵊlli bkūn məddāyʔa[40] bḥəss ʔənno ʔaktar ši ʔəža ʕa-bāli rūḥ ʔəmši bəš-šām əl-ʔadīme ʔaw waʔᵊt kūn məštāʔa la-rəfʔāti w ḥābbe šūfon, šūfon ʕan žadd ʔəḥki maʕon u ʔaʕref ʔaxbāron bət-tafṣīl u hēk, ᵊbrūḥ ʔana w-iyyāhon ʕaš-šām əl-ʔadīme la-ʔənno bəʔder ʔəsmaʕon, bəʔder ʔəʔʕod waʔᵊt ṭawīl bidūn-ma məll, bidūn-ma ḥəss bəl-malal.

(f) hallaʔ yaʕni bən-nəsbe la-wāḥed, la-šaxᵊṣ ma byaʕref əš-šām əl-ʔadīme, bʔəl-lo ʔawwal ši ʔənno raḥ-yəttāxad ᵊktīr, yaʕni š-šām əl-ʔadīme raḥ-ᵊtḥāṣro, yaʕni ma ʕād raḥ-yəʔder yəṭlaʕ mənna bi-suhūle, la-ʔənno kəll ḥāra bəš-šām əl-ʔadīme bətxallīki twaʔʔfi fiya sāʕāt, ʔənti w ʕam-tətfarraži ʕalēya ʔaw ʕam-tətfarraži ʕal-ᵊbyūt əl-ʔadīme lli žuwwa, la-ʔənno ḥatta l-bēt, ʔiza bətdəʔʔi ʕalē w bətʔəlī-lon ʔənno: "ḥābbe tfarraž", bixallūki tfūti tətfarraži.

(g) fa-ʔənno bəṭḥəssi ʔənno fi ši bixəṣṣek, yaʕni ši la-ʔəlek bəš-šām əl-ʔadīme yaʕni bəṭḥəssi ʔənno ʔənti mānek bi-maḥall ma btaʕᵊrfī, ʔənti dāyman bəṭḥəssi ʔənno ʔənti rāyḥa ʕala maḥall ʔənti mən zamān ᵊktīr, ᵊktīr, ᵊktīr ᵊbtaʕᵊrfi, ḥatta law ʔənti bətšūfiya la-ʔawwal marra la-ʔənno fiya ši binādīki, bixallīki žuwwāta.

(h) (C.B.: – ¿Y cuáles son los lugares más famosos en el Damasco Antiguo?) – bəš-šām əl-ʔadīme, hallaʔ əl-maḥallāt əl-ʔadīme ʔaktar ši mašhūr madḥat bāša lli huwwe sūʔ, əs-sūʔ fiyo šarʔiyyāt yaʕni mōzayīk, ṣadaf, hēk šaġlāt. hallaʔ ʔana maʕ ʔənni ʔana mn əš-šām u ʕāyše bəš-šām bass kəll-ma rūḥ la-hunīk bəṭḷaʕ[41] šārye ši mīt ġaraḍ u ḥāṭṭa kōmet maṣāri w ᵊmwaʔʔfe ši tlət ʔarbaʕ sāʕāt ʔəddām kəll maḥall, bəs-sūʔ yaʕni w ʔana ʕam-ʔəštəri ġrāḍ u ʕam-ʔətfarraž ʕala hayy š-šaġle w falfeš[42] bi-hayy əš-šaġle w ma baʕref šu.

---

[36] La informante conjuga el verbo que sigue al plural inanimado *kāfētēriyāt* "cafeterías" en plural mientras que en el párrafo anteror encontramos un sujeto plural inanimado (*ḥārāta* "sus calles") con un verbo en tercera persona del femenino singular. Ambas opciones son aceptadas en el dialecto.

[37] Del ár.cl. *ṣaʕtar*, mezcla de especias compuesta de tomillo, sésamo y sal principalmente. Presenta la sonorización y develarización del fonema *ṣ* (*ṣ* > *z*).

[38] Verbo dialectal *ʔargal, biʔargel* "fumar *ʔargīle*", derivado del sustantivo *ʔargīle*. V. infra nota 54.

[39] Velarización de *s* en contacto con el fonema velar *ṭ*.

[40] Del ár.cl. *mutaḍāyiqa* "fastidiada; enfadada". Se observa sonorización del fonema *t* (*t* > *d*) influenciado por un entorno sonoro así como la develarización de *ḍ* (*ḍ* > *d*). V. supra nota 34.

[41] Velarización de *l* en contacto con el fonema velar *ṭ* y del faringal *ʕ*. Ver supra nota 21.

[42] El verbo *falfaš, bifalfeš* "desparramar, esparcir" Denizeau (1960: 398), o "pulverizar, dispersar" Feghali (1933: 85), no es conocido generalmente por la población damascena y es posible que se trate de una palabra utilizada en el Líbano. La informante fue la que tuvo que explicar el significado e indicó que desconoce el origen.

(i) fi l-ḥamīdiyye, hayy sūʔ šaʕbi, bətlāʔi fī[43] tyāb u bətlāʔi fī kamān šarʔiyyāt ʔaktar ši w ᵊʔmāš. hallaʔ l-ᵊbzūriyye ktīr, ᵊktīr, ᵊktīr ḥəlwe la-ʔənno bətlāʔi fiya bhārāt u ʔabᵊl-ma tfūti ʕal-ᵊbzūriyye b-ši ʕəšrīn mətᵊr, bətšammi rīḥet əl-bhārāt la-barra. ʔənti w mārʔa mn əž-žāmeʕ əl-ʔamwi w bəddek ᵊtləffi ʕal-ᵊbzūriyye tabaʕ ʔənno bəṯḥāwli ʔənnek ᵊtʔaṭṭši ʔənnek bətʔūli: "xalāṣ, ma bəddi fūt ʕal-ᵊbzūriyye", w ᵊtʔaṭṭši l-ᵊbzūriyye w təmši, ma fīki, bəddek ᵊtləffi ʕal-ᵊbzūriyye, ʔəžbāri, la-ʔənno rīḥet əl-bhārāt bətžannen.

(j) kəll ši fiya, kəll ši fiya ḥəlu yaʕni ḥatta l-banbōn[44] wəš-šokola lli nawaʕīton mu ktīr ẓarīfe bass hēke ʔakwāmon ʔaškālon fōʔ baʕḍon yaʕni ʔəlon šəkᵊl xāṣṣ, mu ḥəlu ʔaw bəšeʕ, lāʔ, yaʕni ma ʕam-ʔūl ʔənno hāda l-manẓar ḥəlu ʔaw hāda l-manẓar bəšeʕ, lāʔ, hāda l-manẓar xəṣūṣi bəl-ᵊbzūriyye yaʕni ʔənno hāda š-ši ma bətšūfi ʔəlla hunīk, ma btəstamtʕi bi-hayy əl-ʔəšyāʔ[45] ʔəlla hunīk. əl-ʕaṣrūniyye bətlāʔi maḥallāt fiya bətbīʕ šaġlāt ləl-ᵊbyūt, ləl-bēt: ṭanāžer, ᵊṣḥūn, hēke, šaġlāt ᵊbyūt yaʕni. ʔe, šu kamān? w əž-žāmeʕ əl-ʔamwi ḥəlu ktīr.

(k) (C.B.: – ¿Y cuáles son los restaurantes más famosos?) – əl-mašhūr ʔaktar bəl-ᵊbzūriyye, ʔe, bəš-šām əl-ʔadīme wāḥed ʔaw ᵊtnēn. ʕandek əl-xawāli wəl-bēt əš-šāmi. hallaʔ əl-xawāli ktīr mašhūr, əl-bēt əš-šāmi mašhūr bass mu ʔadd əl-xawāli. bass əl-bēt əš-šāmi ʔaʕᵊdto ktīr ḥəlwe. (C.B.: – ¿Dónde está *əl-Bēt əš-Šāmi*?) – əl-bēt əš-šāmi, ᵊknīset əl-maryamiyye, ʕrəftiya? ᵊmʔābīla. hallaʔ ᵊknīset əl-maryamiyye… (C.B.: – Éste es nuevo, ¿no?) – lāʔ, hadāke n-nārənž, ən-nārənž ᵊždīd, ʔe, ḥəlu, ẓarīf u ʔaklo ṭayyeb. ʔaklo ṭayyeb la-ʔənno ləž-*žēmēni*. (C.B.: – Pero es un poco caro.) – ġāli la-ʔənno *ž-žēmēni*, yaʕni *ž-žēmēni* ḥāwal yəʕmel ši šarʔi ʔaw ši dimašqi ʔadīm, ʔām ʕamal hāda l-maṭʕam.

(l) bass əl-maryamiyye, mu fi ʔabla ʔōṣ ḥažar? ʔənti w nāzle mən madḥat bāša ʕal-ʔəšle, tamām? mu fi ʔōṣ ḥažar? ʔabl əl-ʔōṣ əl-ḥažar ᵊšwayy ṣār ʕal-yasār bəl-ḥāra žuwwa. ktīr ḥəlu ʕan žadd, ʕan žadd ᵊktīr ḥəlu l-bēt əš-šāmi la-ʔənno fiyo l-bēt fiyo ṣifāt əl-bēt əš-šāmi l-ʔadīm: ən-nāranže wəl-lēmūne wəl-yāsmīn wəl-baḥra. bižannen əl-bēt, bižannen, u ṣadaf u xašab.

(m) (C.B.: – ¿Y conoces todas las puertas?) – kəll l-ᵊbwāb dimašq? ʔe, baʕref mənnon… hənnen sabʕ ᵊbwāb, ḥallaʔ: bāb tūma, bāb šarʔi, bāb əž-žābye, bāb ʔəbrīd, bāb ᵊẓġīr, bāb kīsān, bāb ᵊmṣalḷa bətṣawwar wāḥed mənnon, əs-sābᵊʕ māli mətʔakkde mənno… bāb əl-faradīs. (C.B.: – Y *bāb əs-salām*.) – u bāb əs-salām, hallaʔ bižūz bāb ᵊẓġīr huwwe wāḥed mən hadōl l-ᵊbwāb yaʕni wāḥed mən l-ᵊbwāb ʔəlo ʔəsmēn.

(n) (C.B.: – ¿Y cuál es la más bonita para ti?) – bən-nəsbe ʔəli l-ʔaḥla bāb tūma. (C.B.: – ¿Por qué?) – la-ʔənno bāb tūma fiya hiyye l-ḥārāt əl-ʔadīme, əl-madīne l-ʔadīme lli kənna ʕam-

[43] Preposición *fi* "en", a la que se le ha sufijado el pronombre de tercera persona masculino singular, el cual consiste únicamente en un alargamiento vocálico cuando la palabra termina en vocal.
[44] Préstamo del fr. *bonbon* "caramelo".
[45] Se trata de un plural poco común del sustantivo *ši* "cosa" que, por lo general presenta la pérdida de *ʔ* final, convirtiendose en *ʔašya.*

nəḥki ʕanna w dāyman bəṯḥəssi ʔənno… ʕa-fəkra bāb tūma mn əl-maḥallāt ᵊlli ma bətnām, lēlan ᵊnhār ka-ʔənno nhār yaʕni bəl-lēl ᵊnhār u bən-nhār ᵊnhār, ʕrəfti kīf?

(ñ) yaʕni ʔana kənt ʕam-bəmši ʔana w rəfʔāti bəš-šām əl-ʔadīme, tədzakkari l-ʔiyyām[46] ᵊlli kān fiya bard ᵊktīr ᵊktīr? hadāke mən ši ʕəšrīn yōm ʔaw šahᵊr hēke. (C.B.: – Y que nevó.) – kān fi talᵊž. waʔᵊt kənt ʕam-rūḥ ʕala bāb tūma ʔana w rəfʔāti kān ləssa fi siyyāḥ, ləssa fi sāyḥīn[47] bi-bāb tūma, bəš-šətwiyye w barᵊd u ma fi ši w ʕala ʔasās ʔənno l-ʕālam bətsakker bakkīr ʔaw bətnām bakkīr ʔaw hēk, fi siyyāḥ u bəl-lēl u ləs-sāʕa ʕašara w mu tnēn ʔaw ᵊtlāte, grūbāt[48] yaʕni tabaʕ kəll ʕašara sawa.

(o) fi ʔəsbān ᵊktīr ʕala fəkra, fi ʔəsbān ᵊktīr, kənna ʕam-nəmši ʔana w žwān ʔənno nkūn ʕam-nəḥki, nəskot, ᵊlli warāna ʔəsbān, yaʕni fi ktīr. kān ʔəsbān ᵊktīr ᵊktīr u bəš-šətwiyye wəd-dənye barᵊd u bəl-lēl. ʕala fəkra yaʕni bāb tūma mn əl-maḥallāt ᵊlli məstaḥīl ᵊtnām, məstaḥīl, məstaḥīl.

El Damasco Antiguo. (ʔOrnīna).

(a) – A ver, de verdad que no hay nada en el mundo como el Damasco Antiguo. Yo vivo en Damasco, antes de hablarte de cómo puede ver el Damasco Antiguo la gente que no lo conoce, voy a hablarte, ya que yo conozco el Damasco Antiguo, de cómo aún lo veo.

(b) Yo vivo en Damasco, nací en Damasco y he vivido toda mi vida en Damasco. Hasta ahora, cuando voy al Damasco Antiguo siento que lo estoy viendo por primera vez, o sea, que siento que cada piedra que hay tiene algo nuevo cada día. Siento que las murallas de la ciudad antigua cada día tienen algo nuevo que yo veo.

(c) El ambiente del Damasco Antiguo es muy íntimo, o sea, sus callejuelas te permiten sentir que estas cerca de la persona con la que estás caminando, te permiten sentir que conoces bien a la gente, que los rostros allí no los sientes extraños porque sus calles son muy estrechas y su ambiente es muy íntimo. A ver, incluso las cafeterías que hay en el Damasco Antiguo, como son casas damascenas antiguas, su ambiente es muy muy íntimo y te sientas (muchas veces) con tus amigos y estás así contenta y te sientes de verdad como en casa.

(d) A ver, también las cafeterías te permiten sentir que estás sentada con tus amigos en un ambiente tranquilo y no quieres levantarte porque siempre ponen *Fayrūz*, siempre hay desayuno o almuerzo casero: queso y yogur o *zaʕtar*[49] y todas estas cosas, tu vaso de té con el

[46] La palabra *ʔiyyām* "días", del árabe clásico *ʔayyām,* presenta casi sistemáticamente un cambio *a* > *i* por asimilación de *i* al fonema *y* que aparece inmediatamente después y geminado.

[47] Plural no utilizado en el dialecto. Posiblemente la informante lo usó como sinónimo del primero (*siyyāḥ*) creyendo que yo, al ser extranjera, no había entendido el plural dialectal.

[48] Préstamo del ing. *group* "grupo", actualmente utilizado por la población joven y que está siendo cada vez más integrado en el dialecto.

[49] V. supra nota 37.

desayuno mientras estás escuchando a *Fayrūz* o (bebiéndote) tu taza de café, estás fumando *ʔargīle*, es decir, que haces cosas que te gustan, lo que te gusta hacer en casa lo puedes hacer allí en una de estas cafeterías, o sea, que disfrutas mucho en ellas.

(e) Yo cuando estoy triste, siento que lo que más me apetece es ir a caminar por el Damasco Antiguo o cuando echo de menos a mis amigos y quiero verlos, los veo, de verdad, hablo con ellos y conozco en detalle cómo les va y estas cosas, vamos ellos y yo al Damasco Antiguo porque puedo escucharlos, puedo sentarme un largo tiempo sin aburrirme, sin sentir aburrimiento.

(f) A ver, en cuanto a uno, a una persona que no conoce el Damasco Antiguo, lo primero que le digo es que va quedarse muy prendado, o sea, el Damasco Antiguo le va a asediar, es decir, que ya no va a poder salir de él con facilidad porque cada calle del Damasco Antiguo te permite pararte en ella horas, cuando tú la estás contemplando o estás mirando las casas antiguas que hay dentro, porque incluso si llamas a la casa y les dices: "Quiero mirar", te dejan entrar y mirar.

(g) Así que sientes que hay algo que te concierne, algo para ti en el Damasco Antiguo, o sea, sientes que no estás en un lugar que no conoces, siempre sientes que vas a un lugar que tú conoces desde hace mucho mucho tiempo, incluso si lo ves por primera vez, porque hay algo en él que te llama, que te deja dentro de él.

(h) (C.B.: – ¿Y cuáles son los lugares más famosos en el Damasco Antiguo?) – En el Damasco Antiguo, a ver, los lugares antiguos más famosos son *madḥat bāša*, que es un zoco, en el zoco hay cosas propias de Oriente, es decir, mosaicos, nácar, estas cosas. Yo, aunque soy de Damasco y vivo en Damasco, cada vez que voy allí salgo comprando unas cien cosas y gasto[50] un montón de dinero y me paro unas tres o cuatro horas delante de cada tienda, en el zoco, mientras estoy comprando cosas y estoy viendo esto y rebuscando esto otro y no sé qué.

(i) Está el *ḥamīdiyye*, éste es un zoco popular, en él encuentras ropa y también, lo que más, cosas orientales y telas. A ver, el *ʾbzūriyye* es muy muy muy bonito porque encuentras en él especias y unos veinte metros antes de entrar al *ʾbzūriyye* hueles el olor de las especias desde fuera. Cuando tú estás pasando por la Mezquita Omeya y quieres girar al *ʾbzūriyye* aunque intentes saltártelo diciendo: "¡Basta! No quiero entrar al *ʾbzūriyye*", y te saltas el *ʾbzūriyye* y caminas, no puedes, tienes que girar al *ʾbzūriyye*, es obligatorio, porque el olor de las especias te vuelve loco.

(j) Hay de todo en él, todo lo que hay es bonito, incluso los caramelos y los chocolates que no son de muy buena calidad, pero así en montones, su aspecto de unos encima de otros, o sea, que tienen una forma particular, ni bonita ni fea, no, a ver, no estoy diciendo que esta imagen

[50] Lit.: *u ḥāṭṭa kūmet maṣāri* "y pongo un montón de dinero".

sea bonita o fea, no, esta es una imagen especial en el *ᵊbzūriyye*, o sea, que esto sólo lo ves allí, sólo disfrutas de estas cosas allí. En el *ʕaṣrūniyye* encuentras tiendas que venden cosas para las casas, para la casa: Ollas, platos, así, cosas de casa. Sí. ¿Qué más? Y la Mezquita Omeya es muy bonita.

(k) (C.B.: – ¿Y cuáles son los restaurantes más famosos?) – El más famoso en el *ᵊbzūriyye*, sí, en el Damasco Antiguo son uno o dos. Tienes el *Xawāli* y el *Bēt əš-Šāmi*. A ver, el *Xawāli* es muy famoso, el *Bēt əš-Šāmi* es famoso pero no tanto como el *Xawāli.* Pero la estancia en el *Bēt əš-Šāmi* es muy bonita. (C.B.: – ¿Dónde está el *Bēt əš-Šāmi*?) – El *Bēt əš-Šāmi*, ¿conoces la iglesia de *l-Maryamiyye*? Enfrente. A ver, la iglesia de *l-Maryamiyye*… (C.B.: – Éste es nuevo, ¿no?) – No, ese es el *Nārənž*, el *Nārənž* es nuevo, sí, bonito, bueno y su comida está buena. Su comida está buena porque es del grupo Gemini. (C.B.: – Pero es un poco caro.) – Es caro porque es del Gemini. El Gemini intentó hacer algo oriental o algo Damasceno antiguo, así que hizo este restaurante.

(l) Pero la (iglesia) *l-Maryamiyye,* ¿no hay antes de ella un arco de piedra? Cuando tú bajas de *madḥat bāša* al *ʔəšle*, ¿sí?, ¿no hay un arco de piedra? Está un poco antes del arco de piedra a la izquierda, en la calle de dentro. Muy bonito, de verdad, de verdad es muy bonito el *Bēt əš-Šāmi* porque la casa tiene características de la casa damascena antigua[51]: El naranjo, el limonero, el jazmín, la fuente. Te vuelve loco la casa, te vuelve loco… y nácar y madera.

(m) (C.B.: – ¿Y conoces todas las puertas?) – ¿Todas las puertas de Damasco? Sí, conozco… son siete puertas, a ver: *bāb tūma, bāb šārʔi, bāb əž-žābiye, bāb ʔəbrīd, bāb ᵊẓġīr, bāb kīsān, bāb ᵊmṣaḷḷa* creo que es una de ellas, de las siete no estoy segura … *bāb əl-faradīs*. (C.B.: – Y *bāb salām*.) – Y *bāb əs-salām*, a ver, puede que *bāb ᵊẓġīr* sea una de estas puertas, o sea, que una de las puertas tiene dos nombres.[52]

(n) (C.B.: – ¿Y cuál es la más bonita para ti?) – Para mí la más bonita es *bāb tūma*. (C.B.: – ¿Por qué?) – Porque en *bāb tūma* se encuentran las calles antiguas, la ciudad antigua de la que hemos estado hablando y siempre sientes que… a propósito, *bāb tūma* es de los lugares que no duermen, día y noche es como si fuera de día, es decir, que por la noche es de día y por el día es de día, ¿entiendes?

(ñ) Estaba andando, yo con mis amigos por el Damasco Antiguo, ¿te acuerdas de los días que hizo mucho mucho frío? Esos de hace unos veinte días o un mes, algo así. (C.B.: – Y que nevó.) – Nevó. Cuando estaba yendo a *bāb tūma* con mis amigos todavía había turistas, todavía había turistas en *bāb tūma*, en invierno y frío y no había nada, básicamente porque la

[51] La gran mayoría de los restaurantes en la ciudad antigua están construidos en grandes casas árabes con patio interior y fuente. Las mesas se colocan en el patio alrededor de la fuente y, en ocasiones, también en las habitaciones del piso bajo.

[52] La información es errónea. La muralla de la ciudad antigua de Damasco posee ocho puertas que son: *bab əl-faraž, bab əl-faradīs, bab əs-salām, bāb tūma, bāb šarʔi, bāb kīsān, əl-bāb l-ᵊẓġīr* y *bāb əž-žābiye.*

gente cierra pronto (las tiendas) o duerme pronto o todo esto, había turistas, y por la noche y a las diez, y no dos o tres, grupos de diez.
(o) A propósito, había muchos españoles, había muchos españoles, estábamos andando Žwān y yo, estábamos hablando, nos callamos y los que estaban detrás de nosotros eran españoles, o sea, que había muchos. Había muchos españoles, en invierno y hacía frio y por la noche. La verdad es que *bāb tūma* es de los lugares que es imposible que duerman, imposible, imposible.

5. *əl-maṭāʕem bəš-šām əl-ʔadīme*. (Yāser).

(a) – ʕandek ᵊb-šəkᵊl ʕāmm əl-maṭāʕem ᵊb-dimašq əl-qadīme ktīr ᵊktīr mašhūra w ʔaklon ᵊktīr ṭayyeb. fi ktīr maṭāʕem u ʔaġlabon bikūnu ʕala mōdēl bēt ʔadīm, bēt ʕarabi, yaʕni ma fi dīkōr[53], ma fi ši, bass hēk ʔənno ʔaʕde ġarībe, ʔadīme, ᵊmšān ṭabʕan ᵊmšān əs-siyyāḥ u mšān əl-ʕarab.
(b) ṭabʕan bəl-ʔakᵊl bikūn ʔawwal-ma tkūni bəl-maṭʕam ʔawwal ši fi muqabbilāt məᵗᵊl l-ᵊmsabbaḥa, ᵊmtabbal, laban, baṭāṭa yaʕni haš-šaġlāt l-ᵊẓġīre. baʕdēn fi ṭabaʔ raʔīsi, masalan bəṯḥəbbi tākli laḥme məšwiyye, hayy ʔaktar ši mašhūra, ʔaw masalan kəbbe, əl-kəbbe kamān ᵊktīr mašhūra yaʕni. baʕdēn bižību ʔargīle[54] hayy ṭabʕan dāʔiman u šāy ʔaw kōla[55] ʔaw ši ʔaw məmken fi mbīd[56] yaʕni ktīr fi maṭāʕem fi ʕandon kuḥūl yaʕni ʕala ḥasab əl-ʕālam.
(c) (C.B.: – ¿Y qué bebéis con la comida?) – maʕ əl-ʔakᵊl hōne l-ʕālam dāʔiman kōla ʔaw laban, laban ʕīrān. (C.B.: – ¿Pero después de la comida o con ella?) - lāʔ, bi-nafs əl-waʔᵊt fi ʕālam ᵊbtəšrab kōla yaʕni ʔaġlaba, baʕd əl-ʔakᵊl dāʔiman šāy. (C.B.: – Pero yo he visto que mucha gente no bebe con la comida.) – ʕala ḥasab əl-ʕālam, hallaʔ ʔana masalan maʕ əl-ʔakᵊl ma bəšrab ši bass waʔt ᵊtxalleṣ əl-ʔakᵊl məmken bəšrab ᵊmbīd ʔaw kōla, šāy maʕ ʔargīle. (C.B.: – ¿*ʔArgīle* de qué?) – təffāḥtēn. (C.B.: – ¿Es la más buena?) – hayy la-ʔənno mšān əl-mazāž, ᵊtʔīle.

[53] Préstamo del francés *décor* "decoración".
[54] Préstamo del persa *nārgile*. El término se encuentra perfectamente integrado en el dialecto y esto lo prueba la existencia del plural fracto, *ʔaragīl,* y del verbo *ʔargal, biʔargel* "fumar *ʔargīle*".
[55] Préstamo del ing. *Cola-Cola*. Hay que señalar que, a pesar de que la marca *Coca-Cola* entró relativamente tarde al país (alrededor de 2005), este término fue el más utilizado por mis informantes para referirse a cualquier bebida gaseosa. De 43 personas entrevistadas 21 utilizaron *kōla* frente a 14 que utilizaron *masrūbāt gāziyye/kāziyye* "bebidas gaseosas", 3 utilizaron *ṃayy gāziyye* "agua gaseosa", 2 *kāzōz* "gaseosas", 2 el nombre de cada marca (Coca-Cola, Fanta, Seven Up, etc.) y tan sólo uno *bēbsi* "Pepsi".
[56] Préstamo del ár.cl. *nabīḏ* "vino". Presenta la evolución del fonema interdental *ḏ* al dental *d* así como la pérdida de la vocal inicial *a* en sílaba abierta y la consecuente asimilación de *n* delante de *b* (*n* > *m*).

Los restaurantes del Damasco Antiguo.

(a) – Tienes, en general, muchos restaurantes en el Damasco Antiguo, son muy famosos y su comida está muy buena. Hay muchos restaurantes y la mayoría siguen el modelo de una casa antigua, una casa árabe, o sea que no hay decoración, no hay nada, solo así, una estancia extraña, antigua, para, claro, los turistas y para los árabes.

(b) Por supuesto, en la comida hay, nada más llegar al restaurante, lo primero que hay son los entrantes, como *ᵊmsabbaḥa*, *ᵊmtabbal*, yogur, patatas, o sea, estas cosas pequeñas. Después hay un plato principal, por ejemplo, te gusta comer carne asada, esto es lo más famoso, o por ejemplo, *kəbbe*, el *kəbbe* también es muy famoso. Después traen *ʔargīle*, esto, por supuesto, siempre, y té o un refresco o algo así, o puede que haya vino, hay muchos restaurantes que tienen alcohol, depende de la gente.

(c) (C.B.: – ¿Y qué bebéis con la comida?) – Con la comida aquí la gente siempre un refresco o yogur, yogur *ʕīrān*[57]. (C.B.: – ¿Pero después de la comida o con ella?) – No, al mismo tiempo, hay gente que bebe un refresco, la mayoría, después de la comida siempre té. (C.B.: – Pero yo he visto que mucha gente no bebe con la comida.) – Depende de la gente, a ver, yo, por ejemplo, con la comida no bebo nada, pero cuando se termina la comida puede que beba vino o un refresco, té con *ʔargīle*. (C.B.: – ¿*ʔArgīle* de qué?) – De dos manzanas. (C.B.: – ¿Es la más buena?) – Esto es por el estado de ánimo, es fuerte.

6. əš-šām əl-ʔadīme. (ʕAbdūl)[58].

(a) – əš-šām əl-ʔadīme kānet ʔawwal ši ḍəmn əs-sūr, taʕᵊrfi s-sūr, sūr dimašq əl-qadīme. fa-kān ḍəmn əs-sūr fi bāb ləl-ḥārāt. ṭabʕan əs-sūr kān fī ʔabwāb, sabᵊʕ ʔabwāb taqrīban[59], ʔaw sabᵊʕ ʔabwāb hənnen. fi bāb masalan tūma, fi bāb əs-srīže, bāb əž-žābye, bāb əl-faradīs, bāb əs-salām, fi ʔabwāb nasyāna. bass l-ᵊbwāb... kānet əl-madīne tətsakkar l-ᵊbwāb fa-tuġlaq[60] əl-madīne kəlla tətsakkar ʕad-dāyer. fa-ʔayy ḥada byəži ṭabʕan, nōʕ ka-ʔənno qalʕa kbīre bəš-šām.

(b) (C.B.: – ¿De cuándo hablamos?) – hāda l-ḥaki ʔadīm yaʕni ʕəmro taqrīban ši ʔalf u ʔarbaʕ mīt səne. əš-šām baʕd əl-fatḥ əl-ʔəslāmi waʔᵊt ṣār ləš-šām, ʔəžu žēšēn ʕaš-šām, əž-žēšēn ʔəžu

[57] Yogur líquido y salado que se bebe antes o durante la comida para proteger el estómago.

[58] En este texto, debido a su carácter histórico, vamos a encontrar numerosos préstamos del ár.cl. así como la realización de *q* en varios términos y, por lo general, un registro más elevado.

[59] El informante pronuncia *q* en numerosas ocasiones debido posiblemente al registro elevado citado en la nota anterior: *dimašq əl-qadīme* "Damasco Antiguo" frente al dialectal *əš-šām əl-ʔadīme* y *taqrīban* "aproximadamente" frente al dialectal *taʔrīban*. Así mismo, hace uso del plural *ʔabwāb* "puertas" en lugar del dialectal *bwāb*.

[60] Voz pasiva tomada del ár.cl.

mn əs-saʕūdiyye, mn əl-madīne l-munawwara, kānet hiyye l-ʕāṣime[61], ʕāṣimet əd-dawle l-ʔəslāmiyye. fa-ʔəža[62] žēšēn: žēš bi-qiyādet xāled ʔəbn əl-walīd u žēš bi-qiyādet ʔabu ʕubayda ʔəbn əž-žarrāḥ.

(c) žēš ʔəža mən bāb tūma w žēš ʔəža mən bāb əž-žābye. yəlli ʔəža mən əb-bāb ət-tūma, tətḥāwar qāʔed əž-žēš maʕ ᵊlli sāknīn bi-dimašᵊq u kān hənnen masīḥiyyīn yaʕni. wəṣel maʕon ləs-salām ʔaw la-ʔəttifāq[63] ʔənno yədxol[64] ʕaš-šām bidūn ḥarᵊb. wəž-žəha t-tānye, bāb əž-žābye, ma… yaʕni ṣār ət-taḥāwor kān hadīk əl-ʔiyyām ma fi mətl əl-ʔiyyām yaʕni ʔəttiṣalāt u hayy, ma ṣār salām fa-daxalu bi-ḥarᵊb. faš-šām futiḥat qadīman bi-ʔuslūbēn sawa: ḥarb u salām. fa-sammu l-bāb ᵊlli kān ʔarīb la-bāb tūma lli daxal mənno ž-žēš, bāb əs-salām, la-ʔənno daxal mənno ž-žēš bi-dūn ḥarb.

(d) u bāb əž-žābye daxalu mənno ṭabʕan bi-ḥarb, bass ḥarᵊb ma dāmet ṭawīlan yaʕni la-ʔənno ttafaʔu yaʕni baʕdēn bēn baʕḍon. w ṣāret tətwassaʕ dimašᵊq, ṣāret tətwassaʕ xārež əs-sūr yaʕni barrāt əs-sūr ṣār yʕammru ḥārāt. ṭabʕan ʔawwal əl-ḥārāt əl-ʔadīme buniyat[65] bəl-ʔəttižāh əž-žanūbi lli hiyye kān ʔəttiṣāl dimašᵊq ʔaktar ši maʕ əž-žanūb, ʔaktar mn əš-šamāl, yaʕni ma kān fi ʕalāqa[66] kbīre bēn ḥəmᵊṣ u bēn dimašᵊq, kānet əl-ʕalāqa bēn ḥōrān u sahᵊl ḥōrān u shūl ḥōrān, la-ʔənno kānet hiyye ṭ-ṭarīʔ yəlli bətwaddi ləl-ḥažž wəṭ-ṭarīʔ bətwaddi filaṣṭīn.

(e) fa-kānet əl-ʕalāqa ʔaktar bēn əš-šām wəž-žanūb mn əš-šamāl, əš-šamāl ma kān fi hal-ʕalāqa. (C.B.: – ¿Y con el Líbano había relación?) – kamān ʔalīle, yanʕi kaš-šām qadīme hiyye š-šām madīne yaʕni munġaliqa[67], ma hiyye maftūḥa. hallaʔ əl-mədon əl-baḥriyye nəḥna nʔūl ʕanna mətl əl-lādʔiyye masalan, ṭarṭūs, bērūt, mənʔūl madīne munfatiḥa, yaʕni *ʔōben*[68] yaʕni. əš-šām lāʔ, *klōz*[69], musakkara yaʕni madīne muġlaqa[70].

(f) (C.B.: – ¿Y por qué Damasco es una ciudad cerrada? ¿Cuál es el motivo?) – huwwe s-sabab tārīxi, hallaʔ ʔiza wāḥed byəṭṭaḷḷaʕ ʕala muxaṭṭaṭ dimašᵊq ʔasāsan ʔaw ʕa-byūt dimašᵊq byaʕref ʔənno ʔawwal ši kānet hiyye ktīr əl-ʔanẓār ʕalēha, hiyye mawqəʕha stratīži lli kān bēn

[61] El término *ʕāṣime* "capital", que Stowwaser (1964:34) registra como *ʕāṣme*, suele mantener en la actualidad la vocal *i*. Esto puede ser debido a que dicho término aparece frecuentemente en entornos con un registro elevado.

[62] El verbo, situado al comienzo de la oración, aparece en singular como sucede en ár.cl. a pesar de que el sujeto es el dual *žēšēn* "dos ejércitos" que en dialecto debe ir acompañado de un verbo en plural.

[63] Este término, considerado de registro elevado, es pronunciado de manera sistemática con *q*.

[64] El verbo *daxal*, *byədxol* es un préstamo del ár.cl. que puede ser escuchado en algunas ocasiones en lugar del dialectal *fāt*, *byfūt*.

[65] Voz pasiva tomada del ár.cl.

[66] Este préstamo del ár.cl. es pronunciado *ʕalāqa* o *ʕalāʔa* dependiendo del informante y, por supuesto, del registro que éste considere que debe utilizar.

[67] Préstamo del ár.cl *munġaliqa* " estar cerrada (con llave)".

[68] El informante utilizó el término en inglés: *open* "abierto".

[69] El informante utilizó el término en inglés: *closed* "cerrado".

[70] Préstamo del ár.cl. *muġlaqa* "cerrada".

ʕəddet ḥaḍārāt muḥīṭa fiya. kānet maḥaṭṭ əl-ʔanẓār, fiya tārīx kān ᵊktīr yaʕni t-tārīx mu bass yaʕni ʕibāra ʕan byūtāt u qilāʕ u ʔāsār, ət-tārīx huwwe ḥaḍāra.
(g) yaʕni kān fi ḥaḍāra bəš-šām, fa-kānet ᵊšwayy muġlaqa ʕala ḥāla. tāni ši, ma fi baḥᵊr yaʕni ṣāyra məxtəfiyye, š-šām hiyye madīnet… ᵊnsammiya madīnet əl-ġūṭatēn, yaʕni l-ġūṭa hiyye l-bəstān, fa-kān ʕanda ġūṭatēn.

El Damasco Antiguo. (ʕAbdūl).

(a) El Damasco antiguo estaba, al principio, dentro de la muralla, conoces la muralla, la muralla del Damasco Antiguo. Así que dentro de la muralla se encontraban las puertas de las calles. Claro, la muralla tenía puertas, siete puertas aproximadamente, o son siete puertas. Está, por ejemplo, *bāb tūma, bāb əs-srīže, bāb əž-žābye, bāb əl-faradīs, bāb əs-salām*[71], hay puertas que he olvidado. Pero las puertas… la cuidad cerraba las puertas así que toda la ciudad se cerraba de forma circular. Entonces (para) cualquiera que venía, claro, era como una fortaleza grande en Damasco.
(b) (C.B.: – ¿De cuándo hablamos?) – Esto es antiguo, o sea, más o menos hace mil cuatrocientos años. Damasco, después de la Conquista Musulmana en Damasco, vinieron dos ejércitos a Damasco, los dos ejércitos vinieron de Arabia Saudí, de Medina[72], ella era la capital, la capital del Estado Islámico. Así que vinieron dos ejércitos: Un ejército al mando de Xālid b. al-Walīd[73] y un ejército al mando de Abū ʕUbayda b. al-Ǧarrāḥ[74].
(c) Un ejército vino por *bāb tūma* y otro ejército por *bāb əž-žābye*. El que vino por *bāb tūma*, el jefe del ejército dialogó con los que vivían en Damasco, que eran cristianos. Llegó con ellos (en son de) paz o para acordar el entrar en Damasco sin una guerra. Y por el otro lado, *bāb əž-žābye*, no… en aquellos días el diálogo no era como estos días, o sea, comunicaciones y esto, no se consiguió la paz por lo que entraron por medio de una guerra. Así que Damasco fue conquistada antiguamente de dos maneras a la vez: guerra y paz. Y llamaron a la puerta que está cerca de *bāb tūma,* por la que entró el ejército, *bāb əs-salām*, porque entró el ejército sin guerra.
(d) Y por *bāb əž-žābye* entraron, claro, por medio de una guerra, pero una guerra que no duró mucho porque llegaron a acuerdos después entre ellos. Y Damasco se extendió, se extendió por fuera de la muralla, o sea, construyeron calles fuera de la muralla. Claro, al principio las

[71] *Bāb əs-srīže* no es una de las puertas de la ciudad antigua. V. supra nota 52.
[72] Lit.: *əl-madīne l-munawwara* "la ciudad iluminada", epíteto de la ciudad de Medina.
[73] Xālid b. al-Walīd (592 - 642), más conocido como "Sayf ʔAllāh", comandante del ejército en tiempos del Profeta Muḥammad que encabezó la conquista de Damasco contra los Bizantinos.
[74] Abū ʕUbayda ʕĀmir b. ʕAbd Allah b. al-Ǧarrāḥ (583-638), comandante del ejército en tiempos del Profeta Muḥammad que se sumó a las batallas por la conquista de Siria y posteriormente conquistó las ciudades del norte del país.

calles antiguas eran construidas hacia el sur, la comunicación de Damasco era mayor con el sur, más que con el norte, o sea, no había una gran relación entre Ḥimṣ y Damasco, la relación era entre Ḥōrān, la llanura de Ḥōrān y las llanuras de Ḥōrān, porque era el camino que conducía a la peregrinación y el camino que conducía a Palestina.
(e) Así que había más relación entre Damasco y el sur que con el norte, con el norte no había relación. (C.B.: – ¿Y con el Líbano había relación?) – También poca. En lo que se refiere al Antiguo Damasco, era una ciudad cerrada, no abierta. A ver, las ciudades que nosotros llamamos marítimas, como Latakia por ejemplo, Ṭārṭūs, Beirut, decimos "ciudad abierta". Damasco no, cerrada, una "ciudad cerrada".
(f) (C.B.: – ¿Y por qué Damasco es una ciudad cerrada? ¿Cuál es el motivo?) – El motivo es histórico, a ver, si uno mira al plano original de Damasco o a las casas de Damasco, sabe que, en primer lugar, que las miradas estaban puestas sobre ella, su situación es estratégica, estaba rodeada de numerosas civilizaciones. Era el centro de las miradas, tiene mucha historia, la historia no se refiere sólo a casas y fortalezas y ruinas, la historia es civilización.
(g) Había una civilización en Damasco, así que estaba un poco cerrada en sí misma. Lo segundo es que no hay mar, o sea que está escondida, Damasco es una ciudad… la llamamos la cuidad de las dos vegas, la vega es el huerto, así que tenía dos vegas.

7. *əž-žāmeʕ əl-ʔamwi*. (ʔAbu ʔIbrāhīm).

(a) – ᵊṭḷəʕᵊt mn əl-bēt ʔāṣeḍ əž-žāmeʕ əl-ʔamwi. ᵊṭḷəʕᵊt mn əl-marže b-ʔəttižāh əl-ḥarīʔa wa ma qabl əl-ḥarīʔa yūžad[75] əl-… šu ʔəsmo? yaʕni ṭḷəʕna mn əl-ḥarīʔa fətna bi-… šu ʔəsmo? hāda l-sūʔ… sūʔ əl-ḥamīdiyye. ᵊwṣəlna la-nihāyto fasḥa kbīre. tətmayyaz əl-fasḥa l-ᵊkbīre ʔənno ʕala žanaba l-wāḥed… fi hēke mətl əl-baḥra l-ᵊẓgīre bass mu ʕala ṭūl biḥəṭṭu l-ṃayy, byəṭlaʕ əl-ṃayy mənna.
(b) fi tlət, ʔarbaʕ bayyāʕīn, bibīʕu ʔamᵊḥ ʔaw ᵊšʕīr ʔaw tərsenne ʔaw kaza ʔaw šaġlāt. yaʕni bəži ʔana w māreʔ mn ᵊhnīk masalan ḥaʔʔo ʕašᵊr lērāt əl-kīs: "ʕaṭīni ʕašᵊr lērāt". ᵊbzətt-əllon yā-hon, byənzlu haṭ-ṭyūr. byənzlu ṭ-ṭyūr, mu wāḥed ʔaw ᵊtnēn, ʔālāfāt byənzlu. yaʕni manẓaron ʔənti ʕam-ᵊtšūfiyon ʕam-yḥəṭṭu w yəṭḷaʕu, yḥəṭṭu w yəṭḷaʕu, manẓar ḥəlu. u wēn byənṣaffu? byənṣaffu ʕala kanār əž-žāmeʕ.
(c) xalaṣna mən hāda əl-manẓar, ṭabʕan hēke ḥawāli l-hiyye, bayyāʕīn kətᵊb, bayyāʕīn maṣāḥef, bayyāʕīn šaġlāt, bəddek ᵊtfūti ʕaž-žāmeʕ. əž-žāmeʕ ṭabʕan, fi ʔəlo rxāme ʕālye,

[75] El informante comenzó su discurso intentando utilizar el ár.cl. a pesar de que había sido informado de que debía hacerlo en dialecto. Hubo que insistir varias veces para conseguir que así lo hiciera. Lo cierto es que tanto él como muchos otros informantes, no llegaron a entender el interés por registrar el dialecto ya que éste está completamente infravalorado y relegado al plano de la vida familiar y cotidiana. Sin embargo, la realidad es que se trata de su lengua materna y en la que la gran mayoría es capaz de expresarse con fluidez.

bəddo yəšlaḥ əl-wāḥed taržīlo, bifūt ʕaž-žāmeʕ. əž-žāmeʕ žuwwa fasḥa kbīre. əl-fasḥa l-ᵊkbīre dāxəla baḥra, hal-baḥra kbīre ktīr, ᵊktīr əl-baḥra.

(d) əl-baḥra l-ᵊkbīre ʔaḥyānan ən-nās byətwaḍḍaʔu mənna. fi mawāḍeʔ tānye yaʕni byəʔder əl-wāḥed yətwaḍḍaʔ. fi mawāḍeʔ, fi bēt xalāʔ, fi bēt kaza. fi nās biḥəbbu ʔāl ləl-barake ʔaw la-kaza ʔaw la-šaġlāt, byətwaḍḍaʔu mənna w ʔiza kān əṭ-ṭaʔᵊṣ ḥəlu bi-ʔarḍo byətwaḍḍaʔ w biṣalli w huwwe bi-ʔarḍo. ʔən[76] kān əṭ-ṭaʔᵊṣ bāred ʔaw kaza, bifūt ʕal-ḥaram la-žuwwa. əl-ḥaram la-žuwwa hāda l-ḥaram əs-saʔᵊf tabaʕo ʔasāsi w ʔadīm yaʕni mu bināʔ ᵊždīd. byətmayyaz bəl-fusayfusāʔ halli[77] b-ʔalbo. w byətmayyaz ət-tāni fi kam ʔabᵊr, yaʕni mənnon ləṣ-ṣāliḥīn u mənnon ləl-mužāhidīn mawžūdīn bi-ʔalb əž-žāmeʕ.

(e) masalan ʔana rəḥᵊt, bərġab ʔənni zūr ʔaḥad hāzihi l-qubūr[78], šūf hadōl l-ᵊʔbūr, ᵊbzūron masalan kaza yaʕni ʕaz-zarkaše w ʕal-ᵊʔbūr ᵊlli hənnen ḥāṭṭīna w ʕal-ʔabᵊr bən-nəṣṣ u fasḥa hēk ḥawālē w tābūt u šaġle yaʕni žamīle[79].

(f) xalāṣ mən hayy əz-zyāra, ᵊbfūt baʔa ʕaž-žāmeʕ. fanāʔ əž-žāmeʕ ḥəlu, ḥəlu ktīr, ḥəlu. ᵊbtəṭṭaḷḷaʕi ʕas-saʔᵊf, bətlāʔi ʔaxadīd, ʔaxadīd[80] bəs-saʔᵊf. kəlla mzayyane bəl-fusayfusāʔ w kaza, ʔəlla ʔənno l-fusayfusāʔ halli kānet yaʕni l-ʔahl əl-qudamāʔ[81] halli sāwūha, sāwūha bi-təqniye ʕālye. əz-zaman yaʕni ṣār fi ʔəškālāt ʔaw fi masalan habīṭ ʔaw fi šaġlāt ʔaw fi kaza yaʕni mu ḍarūri yražžʕu š-ši halli hənnen halli kānu ʔahᵊlna l-ʔawāʔel sāwū. sāwū mətl ᵊḥkāyto bass mu bət-təqnye l-ʕālye lli hənnen kān fiya, šāyfe kīf?

(g) əl-ʔamwi ʔəlo bāb ʕal-ʔible, bāb ʕal-ʔible. u hāda l-bāb yaʕni ʔaktar əl-ʔaʔimme ḥarramū, la-ʔənno l-wāḥed ʔiza kān ʕam-biṣalli w šāf əl-wāḥed māreʔ hēk wəlla māreʔ hēk, ya byāxod naẓaro hēk maʕo, ya byāxod naẓaro maʕo hēk, huwwe w ʔasnāʔ əṣ-ṣala əl-wāḥed ma lāzem… yḍall məstaqīm bi-qirāʔto bəṣ-ṣalāt u la-ḥaṭṭa təntaha ṣ-ṣalāt.

(h) fa-hāda l-bāb maftūḥ, –yuqāl hā! u ma baʕrəfa yaʕni l-ʔəṣṣa bəz-zāt– yuqāl ʔənno məʔdri[82] ʔənno kān ʔamīr b-hāl-balad fataḥ hāda l-bāb, ʔamīr fataḥ hāda l-bāb. ᵊžtamaʕu l-mašāyex u ʔālū-lo: "man fataḥ?", –yaʕni māli ḥāfẓa tamām hā!– yaʕni: "mīn halli byəftaḥ bāb ʕal-ʔible

[76] Esta partícula es muy poco utilizada en la actualidad, sobrevive en conexión con *ma*, con *kān* y en frases estereotipadas como *ʔənšāḷḷa* "si Dios quiere"

[77] Este pronombre relativo se encuentra de desuso en la actualidad, siendo utilizado casi exclusivamente por los más mayores. Todavía algún adulto lo conserva pero no ha sido registrado en ningún informante joven.

[78] El informante intenta utilizar el ár.cl. por lo que la frase *bərġab ʔənni zūr ʔaḥad hāzihi l-qubūr* "deseo visitar una de estas tumbas" resulta una curiosa mezcla de ambos registros. Destacan los préstamos del ár.cl. *ʔaḥad* "uno", *hāzihi* "esta (dem.)", con pronunciación sibilante de la interdental *ḏ*, y la realización de *q* en el sustantivo *qubūr* "tumbas".

[79] Préstamo del ár.cl. *ǧamīla* "bonita".

[80] Pl. de *ʔəxdūd* "surco". Se refiere a las vigas de madera que hay en el techo de la mezquita.

[81] Préstamo del ár.cl. *al-qudamāʔ* "los antiguos".

[82] Locución antigua según Barthélemy (1935-1969:238-239), procedente de *ma yudrīni*, y que traduce como "qu'est-ce qui me fera savoir" –qué es lo que me hará saber–. Sin embargo, para Feghali (1919:5) el origen es *mā ʔadri* "no sé".

bəž-žāmeʕ šu byəstaḥəqq?". ʔāl-lo: "byəstaḥəqq əl-qatᵊl". "šu byəstaḥəqq?". "byəstaḥəqq əl-qatᵊl". fataḥ əl-bāb bəž-žāmeʕ ʕal-ʔible. ʔal-lo: "mīn fataḥ hāda l-bāb?". ʔāl-lo: "ʔana". ʔāl-lo: "ʔiza btəstaḥəqq əl-qatᵊl". u ʔatalū.

(i) hēk yuqāl, šāyfe kīf? baʕd ᵊmmənna baʔa tuqām əṣ-ṣala ʔimma[83] ləḍ-ḍəhᵊr ʔaw əl-ʕaṣᵊr ʔaw əl-maġreb ʔaw əl-ʕəše ʔaw əl-kaza. u baʕdēn biṣīr fi ḥalaqāt darᵊs ma bēn əl-muġreb wəl-ʕəše, ḥalaqāt darᵊs. yaʕni kəll šēx u ʕando masalan mīn bižūz fi ʕəšrīn, ʕašara, xamṣtaʕšar ši xamsa w ʕəšrīn zalame, bətlāʔīhon tažammuʕāt, tažammuʕāt bi-ʔalb əž-žāmeʕ. kəll wāḥed byəlqi d-dars ᵊlli huwwe ḥāfẓo ʔaw ᵊlli huwwe ṭəllābo u mūrīdīno bəddon ya ʔaw kaza, mədri šuwwe[84]. ʕand ʔiqāmet əṣ-ṣalāt kəllo tarak, ᵊnṣaffu b-ᵊṣfūf u ʔaddu ṣ-ṣala. ṭabʕan hāda ḍ-ḍəhᵊr bass əž-žāmeʕ hāda maftūḥ lēlan nhāran u hāda l-žāmeʕ mən sūʔ əl-ḥamīdiyye binaffed la-ʔahwet ən-nōfara.

(j) yaʕni ʔahwet ən-nōfara, ʔiza wāḥed bəddo yrəḥ-la bəddo ydūr hēk ʕal-ʔabāʔbiyye hēk la-yəṣal la-ʔahwet ən-nōfara. baynama hēk xaṭṭ məstaqīm byāxəda hēk, la-yəṣal la-ʔahwet ən-nōfara. ʔahwet ən-nōfara ʔəddām ᵊmmənna… fəʕlan mašhūra w ʔəddām ᵊmmənna baḥra w kaza w nōfara w kaza w haš-šaġlāt hēk.

La Mezquita de los Omeyas. (ʔAbu ʔIbrāhīm).

(a) – Salí de casa dirigiéndome a la Mezquita Omeya. Salí del *Marže* en dirección al *Ḥarīʔa* y antes del *Ḥarīʔa* está el… ¿Cómo se llama? O sea, salimos del *Ḥarīʔa* y entramos por… ¿Cómo se llama? Ese zoco... el zoco *Ḥamīdiyye*. Llegamos al final de él y hay una explanada grande. La explanada grande se caracteriza porque a su lado uno… hay así como la fuente pequeña, pero no siempre ponen agua, (no siempre) sale el agua de ella.

(b) Hay tres o cuatro vendedores, venden trigo o cebada o veza o esto, o cosas. Yo voy cuando paso por allí, por ejemplo, cuesta diez liras la bolsa: "Deme (una bolsa de) diez liras". Se lo echo, bajan los pájaros. Bajan los pájaros, no uno o dos, bajan miles. Estás viendo como se posan y suben, se posan y suben, es una bonita imagen. ¿Y dónde se colocan (en fila)? Se colocan (en fila) al borde de la mezquita.

(c) Terminamos con esta imagen, por supuesto, así alrededor de esto hay vendedores de libros, vendedores de ejemplares del Corán, vendedores de cosas, quieres entrar a la mezquita. La mezquita, claro está, tiene un mármol alto[85], uno tiene que quitarse los zapatos, entra a la mezquita. Dentro de la mezquita hay un patio grande. Dentro del gran patio hay una fuente, esta fuente es muy muy grande.

[83] Préstamo del ár.cl.: *ʔimmā* "o... o; ya... ya".
[84] < *šu* + *huwwe* "¿Qué es él?". Contracción arcaica.
[85] Se refiere a una altura de mármol a modo de escalón que delimita la zona en la que hay que descalzarse para entrar en la mezquita.

(d) En la fuente grande a veces la gente hace las abluciones. Hay otro lugar en el que uno puede hacer las abluciones. Hay lugares para hacer las abluciones, hay un aseo, y esto. Se dice que hay gente a la que, para la bendición o para esto y lo otro, le gusta hacer las abluciones en ella y si hace buen tiempo uno hace las abluciones y reza en su suelo. Si hiciera frío o algo así, entra dentro a la sala de rezo. El techo de esta sala de rezo es original y antiguo, o sea, que no es un edificio nuevo. Se caracteriza por los mosaicos que hay en su interior. Y la otra sala se caracteriza porque hay algunas tumbas, entre ellas las de los santos o las de los militantes que se encuentran dentro de la mezquita.
(e) Por ejemplo, yo fui, deseaba visitar una de estas tumbas, ver estas tumbas, visitarlas, por ejemplo, algunos brocados y las tumbas que pusieron y la tumba en el centro y un espacio así, alrededor de ella y un ataúd y algo bonito.
(f) Se termina esta visita así que entro a la mezquita. El patio de la mezquita es bonito, muy bonito. Miras hacia el techo y encuentras surcos y surcos en el techo. Todo eso decorado con los mosaicos y estas cosas, sin embargo, los mosaicos que había, la gente antigua que los hizo, los hizo con una técnica muy desarrollada. Con el tiempo hubo muchos problemas o hubo, por ejemplo, escombros o cosas así, pero no es necesario restaurar lo que nuestros antepasados[86] hicieron. Han hecho algo parecido[87] pero no con la técnica desarrollada como con la que habían trabajado antes. ¿Ves cómo?
(g) La Mezquita Omeya tiene una puerta dirigida a la Caaba, una puerta dirigida a la Caaba. La mayoría de los imanes prohibieron esta puerta porque uno si está rezando y ve a alguien que está pasando por aquí o por allá, esto puede llamar su atención y uno durante la oración tiene que permanecer recto en su lectura durante la oración hasta que termine la oración.
(h) Así que esta puerta estaba abierta, –se dice, ¿eh?, no sé exactamente esta historia– se dice que no sé qué de que había un príncipe en este país que abrió esta puerta, un príncipe abrió esta puerta. Los *mašāyex*[88] se reunieron y le dijeron: "¿Quién ha abierto?", –a ver, no la recuerdo muy bien, ¿eh?–, o sea: "¿Qué merece el que ha abierto la puerta de la Caaba en la mezquita?". Le dijo: "Merece morir". "¿Qué merece?". "Merece morir". Abrió la puerta de la mezquita que da a la Caaba. Le dijo: "¿Quién ha abierto esta puerta?". Le dijo: "Yo". Le dijo: "Entonces mereces morir". Y lo mataron.
(i) Así dicen. ¿Ves cómo? Después de esto, el rezo se realizaba o al mediodía o por la tarde o antes de la puesta de sol o después de la puesta de sol. Y después había cursos entre la oración de antes de la puesta del sol y la de después de la puesta de sol, cursos. Es decir, cada

[86] Lit.: *ʔahˀlna l-ʔawāʔel* "nuestra primera gente".
[87] Lit.: *mətlˀḥkāyto* "como su historia".
[88] Pl. de *šēx*. V. infra nota 89.

šēx[89] puede que tuviera, por ejemplo, veinte, diez, quince, unos veinticinco hombres, te los encontrabas en concentraciones, concentraciones en el centro de la mezquita. Cada uno impartía el curso que había memorizado o el que sus estudiantes y sus seguidores querían, o así, no sé qué. Al comienzo de la oración todo se dejaba, se ponían en filas y rezaban. Claro, esto al mediodía, pero esta mezquita estaba abierta día y noche y esta mezquita conduce desde el zoco *ḥamīdiyye* hasta el café del *Nōfara*[90].

(j) O sea, que si uno quiere ir al café del *Nōfara*, tiene que girar así, por el *ʔabāʔbiyye*[91] así hasta llegar al café del *Nōfara*. Mientras que hay una línea recta que la atraviesa (a la Mezquita) así hasta llegar al café del *Nōfara*. Enfrente del café del *Nōfara*… es realmente es famoso y enfrente de él hay una fuente y estas cosas, una fuente y cosas así.

Referencias

Barthélemy, Adrien. 1935-1969. *Dictionnaire arabe-français. (Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem*), Paris : Geuthner.

Buckner, Elizabeth S. y Saba, Khuloud. 2010. "Syria's Next Generation: Youth Un/Employment, Education, and Exclusion", in *Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues*, Vol. III. Emerald Group Publishing Limited. 86 - 98.

Corriente, Federico y Ferrando, Ignacio. 2005. *Diccionario avanzado árabe. Tomo I,* Barcelona: Herder.

Cowell, Mark W. 1964. *A reference grammar of Syrian Arabic (Based on the dialect of Damascus),* Washington: Georgetown University Press.

Denizeau, Claude. 1960. *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine. (Supplément au dictionnaire arabe-français de A. Barthélemy),* París: Maisonneuve.

Feghali, Michel. 1933. *Textes libanais (en arabe oriental) avec glossaire,* París : Maisonneuve.

– . 1928. *Syntaxe des parlers arabes actuels du Liban*, París: Geuthner.

– . 1919. *Le parler de Kfar 'abiida (Liban-Syrie), (Essai linguistique sur la Phonétique et la Morphologie d'un parler Arabe Moderne),* París: Imprimerie Nationale-Leroux.

Klimiuk, Maciej. 2013. *Phonetics and Phonology of Damascus Arabic*, Studia Arabistyczne i slamistyczne. Monografie 1, Warsaw: Katedra Arabistyki i Islamistyki Uniwersytet Waszawski.

Lentin, Jérôme. 2009. "Quelques données sociolinguistiques sur l'arabe parlé à Damas à la fin des années mille neuf cent soixante-dix", in *Arabic Dialectology in Honour of Clive Holes on the Occasion of his Sixtieth Birthday,* Leiden-Boston: Brill. 109-170.

[89] < ár.cl. *šayx* "jeque, jefe religioso".

[90] Lo que quiere decir el informante es que la mezquita se encuentra justo entre el zoco y el café e incluso se puede acceder de un lugar a otro atravesando por su patio.

[91] Zona del zoco conocida porque en ella se venden zuecos de madera altos para limpiar los suelos con agua.

– .2006. "Damascus Arabic". *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics.* Editor principal: Kees Versteegh, Leiden-Boston: Brill. 546-555.

Salamé, Claude y Lentin, Jérôme. 2010. *Dictionnaire d'arabe dialectal syrien (parler de Damas)*, Lettre B (283 p.). http://halshs.archives-ouvertes.fr/IFPO/halshs-00504180/fr/

Stowasser, Karl y Moukhtar, Ani. 1964. *A Dictionary of Syrian Arabic (dialect of Damascus). English-Arabic,* Washington: Georgetown University Press.

LE VERBE ARABE *ʾĀṮARA, YUʾṮIRU* : POUR UNE FICHE LEXICOGRAPHIQUE

Lidia Bettini
Università di Firenze

Abstract. This article examines the meanings of the Arabic verb *ʾāṯara, yuʾṯiru* by means of an extensive investigation of classical Arabic sources. The outcome is that this verb has got a range of nuances which goes beyond the ordinary meaning of "to prefer" or "to choose" given by the dictionaries. In particular, several sources show that this verb could be used also in Classical Arabic in the meaning of "to want" or "to wish" which is considered as a shift peculiar to Middle Arabic.

Keywords: Classical Arabic; Middle Arabic; Lexicography.

0. Cette note a eu comme point de départ une remarque que J. Grand'Henry (2012 : 132 et note 9, où il reprend l'affirmation faite précédemment) a pu faire à la suite de ses études sur la langue des traductions arabes médiévales des Évangiles, lorsqu'il a affirmé que l'emploi du verbe *ʾāṯara* avec le sens de « vouloir, désirer » et non de « préférer » appartient spécifiquement au vocabulaire du moyen arabe, et en particulier au moyen arabe des chrétiens. Puisque l'enquête dans les textes a parfois montré que des phénomènes censés appartenir à ce registre de langue se retrouvent en fait également dans les sources classiques anciennes et puisqu'il m'avait déjà été possible d'en relever quelques exemples [1], il a paru opportun d'élargir le champ de la recherche. Il s'est avéré ensuite que l'examen des emplois de cette forme verbale suggère de ne pas isoler ce glissement éventuel de signification de l'ensemble de ses connotations.

1. Les définitions générales

Ibn Fāris (1952: I, 53) affirme que les trois consonnes *ʾṯr* ont trois sens fondamentaux (*ʾuṣūl*) : *taqdīm al-šayʾ wa-ḏikr al-šayʾ wa-rasm al-šayʾ al-bāqī* « le fait de mettre en avant quelque chose, la mention de quelque chose, la trace de quelque chose ». La description des données, chez lui comme chez les autres lexicographes tels qu'Ibn Durayd ou al-ʾAzharī ou Ibn Manẓūr, ne suit pas cette subdivision de manière systématique et les significations qui peuvent être rattachées aux différents *ʾuṣūl* se trouvent mêlées les unes avec les autres.

[1] Notamment dans le *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil* d'al-Tawḥīdī et Miskawayh, v. *infra*.

La signification qui nous concerne ici se rattache au premier *ʾaṣl* [2], et elle n'est pas liée exclusivement à la quatrième forme *ʾāṯara*, comme nous le verrons.

2. La troisième forme

Une question majeure qui se pose lorsqu'on examine les occurrences de ce verbe dans les textes, est de la distinguer avec certitude, à l'accompli, de la troisième. La troisième forme existe-t-elle? Les lexiques sont divisés à ce sujet. En ce qui concerne les lexiques européens, Lane, qui est fondé sur les lexiques arabes anciens, ne la mentionne pas, contrairement à Kazimirski, qui donne la signification « choisir, préférer, aimer mieux, avec acc. de la pers. et *bi-* de la ch. ». Le *Dictionnaire* de Blachère-Chouémi-Denizeau la mentionne, en donnant comme source le *Supplément* de Dozy, lequel à son tour, cite le *maṣdar muʾāṯara* tiré d'une chronique espagnole du XIème siècle, avec la signification « faire grand cas (*bi-* de quelque chose) ».

Aucune parmi ces sources ne mentionne l'affirmation des lexiques anciens (al-ʾAzharī 2003 : XV, 122 ; Ibn Manẓūr, s.v.) sur l'autorité de ʾAbū Zayd [al-ʾAnṣārī] : *qad ʾāṯartu ʾan ʾaqūla ḏāka ʾuʾāṯiru ʾaṯran* [3].

Cette phrase est rapportée par les sources qui la citent sans ajouter d'explications ni d'exemples ultérieurs de cet usage ; toutefois elle est citée juste avant ces autres phrases : *wa-qāla Ibn Šumayl* [al-Naḍr b. Šumayl] : *ʾin ʾāṯarta ʾan taʾtiyanā fa-ʾtinā yawma kaḏā wa-kaḏā, ʾay ʾin kāna lā budda ʾan taʾtiyanā fa-ʾtinā yawma kaḏā wa-kaḏā* ; *wa-yuqālu qad ʾaṯira ʾan yafʿala ḏālika al-ʾamra, ʾay faraġa lahū wa-ʿazama ʿalayhi qāla al-Layṯu : qad ʾaṯirtu bi-ʾan ʾafʿala kaḏā wa-kaḏā* [4] « si tu as décidé de venir chez nous, viens tel jour, c'est-à-dire s'il faut absolument que tu viennes chez nous, viens tel jour. On dit : il a décidé de faire telle chose, c'est-à-dire il s'est proposé de la faire et il a pris la résolution de l'entreprendre, comme al-Layṯ l'affirme ».

[2] Par conséquent les usages qui se rattachent aux autres sens fondamentaux, comme par exemple *ʾāṯara* « faire suivre », ne seront pas pris en compte.

[3] al-Ṣaġānī (1970-1979 : II, 399), en corrigeant les lexiques précédents, en l'occurrence le *Taḥḏīb*, cite la phrase de ʾAbū Zayd comme *qad ʾaṯirtu ʾan ʾaqūla ḏālika ʾāṯaru ʾaṯaran ʾay ʿazamtu*, suivi par le *Tāǧ al-ʿarūs* : X, 20 : *qad ʾaṯirtu ʾan ʾaqūla ḏālika ʾay ʿazamtu* ; de cette manière, la sévère oeuvre de correction que cet auteur mène sur ses sources efface la seule attestation lexicographique ancienne de la troisième forme ; il faut néanmoins remarquer que le *Lisān* ne le suit pas et il est peut-être possible de penser, étant donné le statut incertain de cette troisième forme, à une *lectio facilior* des lexiques anciens de la part d'al-Ṣaġānī, qui ajoute en plus la glose que les autres n'ont pas.

[4] al-ʾAzharī, *Taḥḏīb* : XV, 122, *Lisān al-ʿarab* s.v. *Tāǧ al-ʿarūs* : X, 20 ; Ibn Fāris, *Maqāyīs al-luġa* : I, 53 ne cite que la phrase d'al-Layṯ, tirée du *Kitāb al-ʿayn*. al-Ṣaġānī, suivi par l'éditeur du *Tāǧ al-ʿarūs* : X, 20 corrige également la phrase d'Ibn Šumayl comme *ʾin ʾaṯirta*, à la première forme.

Dans la citation d'Ibn Šumayl, rien ne prouve qu'il s'agisse d'une troisième forme, comme cela semble être le cas lorsque l'inaccompli *ʾuʾāṯiru* est mentionné ; au contraire, puisque dans ce cas *ʾāṯara* signifie visiblement « décider », ce qui est bien attesté pour la quatrième forme, il semble plutôt que la graphie *ʾāṯara* renvoie à cette dernière, laquelle, selon l'affirmation d'al-Marzūqī [5], peut avoir, comme la première *ʾaṯira*, le sens de « décider, se déterminer à » (*yuqālu ʾaṯirtu al-šayʾa wa-ʾāṯartu bi-maʿnan*) [6]. Ceci expliquerait la présence du *maṣdar ʾaṯr* dans la phrase de ʾAbū Zayd citée par le *Lisān* ; *ʾaṯr* est cité par al-ʾAzharī comme synonyme de *faḍl : lahū ʿalayya ʾaṯrun, ʾay faḍlun*. Les trois citations tourneraient donc autour de la signification « décider » [7].

La recherche sur la base de données du site www.alwaraq.net, très riche, ne donne aucun exemple du *maṣdar* ni de l'inaccompli ; on y trouve un exemple du participe chez le savant yéménite Muḥammad b. ʿAlī al-Šawkānī [8], dans son *al-Badr al-ṭāliʿ bi-maḥāsin man baʿd al-qarn al-sābiʿ*, lequel, dans la notice biographique n. 324, consacrée à son père, dit de lui : *kāna raḥimahū allāhu ... muḥāfiẓan ʿalā ʾumūri dīnihī muwāẓiban ʿalā al-ṭāʿati muʾāṯiran lil-fuqarāʾ bi-mā yafḍulu ʿan kifāyatihī* « il était - que Dieu lui fasse miséricorde – zélé dans la conservation des choses religieuses, très assidu dans l'obéissance religieuse, généreux envers les pauvres de ce qui excédait ses nécessités ». Cette troisième forme, si elle

---

[5] *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa* : 1772, à propos du vers de Ḫalaf b. Ḫalīfa :

ʾiḏa-stuġhilū lam yaʿzubi-l-ḥilmu ʿanhumū

wa-ʾin ʾāṯarū ʾan yaġhalū ʿaẓuma-l-ġahlū

« lorsqu'ils sont amenés à l'arrogance, la longanimité ne s'éloigne pas d'eux

et s'ils décident (par nécessité) d'être arrogants, ceci leur est pénible ».

[6] al-Ṣaġānī (1970-1979), suivi par l'éditeur du *Tāǧ al-ʿarūs* : X, 20 corrige également la phrase citée plus haut d'Ibn Šumayl comme *ʾin ʾaṯirta*, à la première forme, ce qui semble ne pas être nécessaire, sur la base de cette affirmation d'al-Marzūqī.

[7] *Tahḏīb al-luġa* : XV, 123, *Lisān* s. v. On peut se demander si la signification « décider » ne découle pas de celle de « choisir », c'est-à-dire « décider après choix » ; la nuance, du moins à l'origine, semble néanmoins être plutôt la nécessité que le choix, comme *lā budda* l'indique. Le *Kitāb al-ʿayn* cite seulement la phrase d'al-Layṯ sans attribution ; en outre s.v. *lwy* il affirme : *wa-lawaytuhū ʿalayhi ʾay ʾāṯartuhū.* Il cite de suite (*qāla*) le vers :

fa-law kāna fī laylā sadan min ḫuṣūmatin

la-lawwaytu ʾaʿnāqa l-ḫuṣūmi l-malāwiyā

« et s'il y avait en Laylā une (quelconque) mesure d'hostilité

je tournerais très loin le cou de (la monture) de l'hostilité ».

Ce vers est souvent cité en raison des lectures possibles de *sadan* (*šadan, šaḏan* ; le *Lisān* les cite toutes, s.v. *šdw*, *šḏw*, et *lwy*), avec des variantes en ce qui concerne l'attribution (au Mağnūn ou à Ibn al-ʾAʿrābī) et la *riwāya* du mot *al-ḫuṣūmi* (*al-maṭiyyi*, *al-riğāli*), v. les références dans *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* : II, 1885. Ce qui nous intéresse ici est ce qu'al-Ḫalīl ajoute comme commentaire : *yaqūlu la-ʾin ʾāṯartu ʾan ʾuḫāṣimaki la-ʾalwiyanna daynaki layyan šadīdan* « si je décidais (par obligation) d'être ton ennemi, je repousserais très loin le payement de cette dette ».

[8] Mort en 1250/1834 ; sur lui et sur son temps v. ʿAmri 1985.

existe vraiment et si dans ce cas elle n'a pas été choisie pour respecter la symétrie, ne signifie donc pas ici « faire grand cas », mais « donner » comme la quatrième [9].

3. La quatrième forme

Avant d'essayer de vérifier si cette forme présente dans les textes classiques la signification de « vouloir » que l'on trouve dans le moyen arabe, nous en examinerons d'autres emplois que les lexiques ne relèvent pas ou relèvent de manière discontinue.

3. 1. ***ʾāṯarahū bi-, ʿalā*** « donner, réserver à quelqu'un quelque chose, à l'exclusion d'autres ». La signification particulière de *ʾāṯara* dans cette construction n'est pas enregistrée par les lexiques anciens (*Tahḏīb al-luġa, Lisān al-ʿarab, Tāǧ al-ʿarūs* [10]), ni par les lexiques occidentaux comme celui de Kazimirski. Le *Dictionnaire* de Blachère-Chouémi-Denizeau par contre en cite un exemple tiré du *Supplément aux Dictionnaires arabes* de Dozy, qui affirme que le verbe *ʾāṯara*, avec l'accusatif ou *ʿalā* ou *ʾilā* de la personne et *bi-* de la chose, signifie « *donner libéralement* une chose *à* qqn. » [11]. Si on regarde de près les attestations textuelles classiques, on s'aperçoit que, malgré le fait que les lexiques anciens ne s'accordent pas pour l'attester, il s'agit d'un usage très répandu à toute époque et non seulement dans les textes « postclassiques » qui forment la base de Dozy. Il se trouve même que certaines sources le définissent. Ainsi al-Qurṭubī, dans son *Tafsīr*, au verset 9 de la sourate 59 *al-ḥašr* (*wa-yuʾṯirūna ʿalā ʾanfusihim wa-law kāna bihim ḫaṣāṣatun*) « car ils les préfèrent à eux-mêmes, même s'il y a pénurie chez eux » [12], affirme : *yuqālu ʾāṯartuhū bi-kaḏā ʾay ḫaṣaṣtuhū bihī wa-faḍḍaltuhū*, « on dit : *ʾāṯartuhū bi-kaḏā,* c'est-à-dire je lui ai réservé particulièrement telle chose et je l'ai privilégié ».

al-Zamaḫšarī, *ʾAsās al-balāġa* sous la rubrique *ṣfw* :

ʾaṣfaytuhū al-mawaddata wa-ʾaṣfaytuhū bi-al-birri ʾāṯartuhū wa-ʾaḫṣaṣtuhū « *ʾaṣfaytuhū al-mawaddata* ou *bi-al-birri* signifie je la lui ai réservée (= l'affection, ou le dévouement) et je la lui ai attribuée particulièrement » ; sous la rubrique *qfw* : *ʾaṣfaytuhū bi-kaḏā wa-ʾaqfaytuhū ḫaṣaṣtuhū wa-ʾāṯartuhū* « je lui ai affecté telle chose exclusivement, je la lui ai attribuée particulièrement ».

Les exemples dans les textes sont nombreux :

al-Ǧāḥiẓ :

[9] La question de l'existence de cette troisième forme, et surtout de sa régularité d'utilisation, est à peine soulevée ici et elle mériterait d'être étudiée à elle seule.

[10] Mais Ibn Durayd, *Ǧamhara* : II, 435 : *wa-ʾāṯartu fulānan bi-kaḏā wa-kaḏā ʾūṯiruhū ʾīṯāran ʾiḏā faḍḍaltuhū* v. également *Kitāb al-ʿayn* : 55 à propos de *istaʾṯara* (cité *infra*) ; Ibn Fāris, *Maqāyīs al-luġa* : I, 55 *ʾāṯartuhū bi-šayʾin ʾīṯāran*, sans explications.

[11] Cette définition comme telle ne correspond pas aux usages que les textes que j'ai repérés présentent.

ḥattā yuʾṯira ittiḥāḏa al-kutubi ʾīṯāra al-ʾaʿrābiyyi farasahū bi-al-labani ʿalā ʿiyālihī « (il n'aura pas acquis la science de manière satisfaisante) sans qu'il réserve à l'acquisition des livres l'attitude du bédouin qui réserve le lait à sa jument plutôt qu'à sa famille » (al-Ğāḥiẓ 1938-1945 : I, 55).

Ibn Saʿd :

samiʿtu ʿumara yaqūlu ʾāṯartu ʾahla al-kūfati bi-ʿabdi allāhi ʿalā nafsī

« j'ai entendu ʿOmar dire : j'ai réservé ʿAbd Allāh [Ibn Masʿūd] aux gens de Koufa, à mon détriment » (Ibn Saʿd : VI, 8).

Ibn Qutayba cite un vers d'Ibn al-ʾAʿrābī:

fa-ʾin ʾāṯarat bil-wuddi ʾahla bilādihā

ʿalā nāziḥin min ʾahlihā lā ʾalūmuhā

« si elle réserve son affection aux gens de son pays

plutôt qu'à quelqu'un de sa famille qui est éloigné, je ne la blâme pas ». (Ibn Qutayba 1925-1930 : III, 20).

al-Qurṭubī dans son *Tafsīr*, toujours à propos de Coran 59, 9 après avoir rapporté les circonstances différentes dans lesquelles le verset pourrait avoir été révélé, s'étend sur la signification de ce verbe et de son *maṣdar ʾīṯār*. A propos du verbe il dit que le complément d'objet est élidé et qu'il faut entendre : *yuʾṯirūnahum ʿalā ʾanfusihim bi-ʾamwālihim wa-manāzilihim lā ʿan ġinan bal maʿa iḥtiyāğihim ʾilayhā* « ils leur donnent à leur propre détriment leurs biens et leurs maisons, et non en pouvant s'en passer, mais tout en ayant besoin ».

avec *dūna* :

Ibn Ḫaldūn :

wa-allaḏī daʿā muʿāwiyata li-ʾīṯāri ibnihī yazīda bi-al-ʿahdi dūna man siwāhu, huwa ... fa-ʾāṯarahū bi-ḏālika dūna ġayrihī mimman yuẓannu ʾannahū ʾawlā bihā « et ce qui a poussé Muʿāwiya à donner à son fils Yazīd la succession à l'exclusion des autres est que ... et il la lui donna à l'exclusion d'autres à propos desquels on pensait qu'ils en étaient plus dignes [13] ».

3.2 sans *ʿalā* (sans mention de la personne exclue de l'acte de donner, au détriment de laquelle l'acte de donner est accompli) :« donner, destiner, qqch. à qqn » :

le *Kitāb al-ʾAġānī* cite ce vers de ʿUmar b. ʾAbī Rabīʿa :

ḥīna ʾāṯarta bil-mawaddati ġayrī

wa-tanāsayta waṣlanā wa-maliltā

« lorsque tu as réservé l'amour à une autre

[12] Traduction Hamidullah.

[13] *Muqaddima, al-faṣl al-ṯalāṯūn*, *fī wilāyat al-ʿahd* (Ibn Ḫaldūn : 210). Selon Muʿāwiya, Yazīd était le seul qui aurait pu préserver l'unité et la bonne entente dans la communauté.

et que tu as fait semblant d'oublier notre lien et tu t'es lassé ». (al-ʾIṣfahānī 1983 : I, 226).

Il cite encore, sur l'autorité d'Ibn ʾIsḥāq, ces propos de Muḥammad aux Anṣār :

yā maʿšara al-ʾanṣāri wağadtum fī ʾanfusikum fī al-ġanāʾimi ʾan ʾāṯartu bihā nāsan ʾataʾallafuhum ʿalā al-ʾislāmi li-yuslimū « Ô Anṣār, vous avez trouvé en vous-mêmes, à propos du butin, que je l'ai réservé à des gens pour les rallier à l'islam pour qu'ils l'embrassent ». (al-ʾIṣfahānī 1983 : XIV, 292 : *ʾaḫbār al-ʿAbbās b. Mirdās*).

Dans ce livre on trouve encore que ʾIbrāhīm al-Mawṣilī, al-Kisāʾī, al-ʿAbbās b. al-ʾAḥnaf et Hušayma al-Ḫammāra [14] moururent le même jour. al-Maʾmūn, chargé de faire la prière sur eux, décida de donner la préséance à al-ʿAbbās, qui n'était pas toutefois le premier. On lui demanda après la cérémonie :

yā sayyidī kayfa ʾāṯarta al-ʿabbāsa bi-al-taqdimati ʿalā man ḥaḍara « Monseigneur, comment as-tu donné à al-ʿAbbās la préséance sur les autres présents ? » [15].

Dans un épisode très célèbre, cité par plusieurs sources, le champion proverbial de générosité Kaʿb b. Māma al-ʾIyādī, au moment du partage de l'eau pendant un voyage où la caravane s'était égarée, destine sa part à un compagnon qui le regardait : *ʾāṯarahū bi-māʾihī* [16].

al-Qurṭubī, dans son *Tafsīr* à la sourate 2 *al-baqara*, 245, à propos du *qarḍan ḥasanan* que Dieu demande, affirme qu'il y a eu de la part des hommes trois manières de répondre ; dans le troisième groupe, le groupe de ceux qui répondent promptement à l'appel, « celui qui répond donna tout de suite son argent » : *ʾāṯara al-muǧību minhum bi-surʿatin bi-mālihī*.

al-Ġazālī, en décrivant le degré le plus élevé de l'affection et de l'amitié, qui oblige à se donner soi-même et son argent (*al-ʾīṯār bi-al-nafs wa-al-māl*), dit :

kamā ʾāṯarahū ṭalḥatu bi-badanihī ʾiḏ ǧaʿala nafsahū wiqāyatan li-šaḫṣihī al-ʿazīz « comme Ṭalḥa lui [= au prophète] donna son propre corps, lorsqu'il en fit un bouclier à sa chère personne ». (al-Ġazālī: II, 194).

Ibn Manẓūr, à propos du mot *ʿatīq* « datte vieillie », cite un vers, et ensuite d'autres, d'un poème attribué à ʿAntara et il en explique l'occasion :

ḫāṭaba imraʾatahū ḥīna ʿātabathu ʿalā ʾīṯāri farasihī bi-ʾalbāni ʾibilihī « il s'adressa à sa femme lorsqu'elle lui reprocha de réserver le lait de ses chameaux à sa jument ». (Ibn Manẓūr, s.v. *ʿtq*).

---

[14] Voisine de ʾIsḥāq al-Mawṣilī, vendeuse de vin, pour laquelle il composa un *riṯāʾ*.

[15] La raison en est un poème d'al-ʿAbbās. al-ʾIṣfahānī. 1983: V, 229, *ʾaḫbār ʾIbrāhīm al-Mawṣilī*.

[16] al-Maydānī : *Maǧmaʿ al-ʾamṯāl* I, 327 , v : également II, 105, où l'anecdote est résumée ; Ibn Qutayba, *Kitāb al-šiʿr wa-al-šuʿarāʾ* : 237 : *ʾāṯara bi-naṣībihī min al-māʾi rafīqahū* « il donna à son compagnon sa part d'eau » ; al-Mubarrad, *Kāmil* : I, 300 : *ʾāṯara ʿalā nafsihī* « il donna au détriment de soi-même, il se priva » , al-Ǧurǧānī, *ʾAsrār al-balāġa* : 121, où il est question de la « deuxième vie » du *fatā* après la mort, acquise grâce à sa renommée pour la générosité ou le courage : *fa-yafʿalu mā faʿ ala Kaʿb b. Māma fī al-ʾīṯāri ʿalā nafsihī* « et il fait ce que Kaʿb b. Māma fit, en donnant à son détriment, en se privant ».

La nuance de « réserver » de *ʾāṯara bi-* peut être atténuée : par exemple, dans une anecdote de la vie de ʿUrwa b. al-Ward, citée dans le *Kitāb al-ʾAġānī*, celui-ci voit de loin un homme flairer l'odeur d'un autre homme dans son vase et continuer à s'éloigner ; il l'avertit alors qu'il a vu l'homme à qui son épouse avait donné le vase, qui était son esclave noir :

ṯumma šammamta rāʾiḥata raǧulin fī ʾināʾika wa-qad raʾaytu al-raǧula ḥīna ʾāṯarathū zawǧatuka bi-al-ʾināʾi wa-huwa ʿabduka al-ʾaswadu [17].

Comme nous avons vu, la plupart des lexiques anciens ne mentionnent pas directement [18] cet usage de la quatrième forme ; néanmoins ils mentionnent souvent l'usage de la dixième avec le sens de « prendre pour soi-même quelque chose (*bi-*), à l'exclusion (*ʿalā*) des autres », dans le sens donc d'un moyen par rapport à la quatrième.

al-Ḫalīl :

istaʾṯartu ʿalā fulānin bi-kaḏā wa-kaḏā ʾay ʾāṯartu bihī nafsī ʿalayhi wa-dūnahū « *istaʾṯartu ʿalā fulānin bi-kaḏā wa-kaḏā* signifie j'ai réservé telle et telle chose à moi-même, à l'exclusion d'un tel et sans lui ». (al-Ḫalīl 2003 : I, 56).

al-ʾAzharī :

qad ʾaḥaḏahū bi-lā ʾaṯaratin wa-bi-lā ʾiṯratin wa-bi-lā istiʾṯārin ʾay lam yastaʾṯir ʿalā ġayrihī wa-lam yaʾḫuḏ al-ʾaǧwada « il l'a pris sans égoïsme et sans l'accaparer pour lui même, c'est-à-dire il ne l'a pas pris pour soi au détriment des autres, ni il n'a pris la meilleure part ». (al-ʾAzharī 2003: XV, 122).

Ibn Fāris cite la définition de ʾAbū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ :

ʾaḥaḏtu ḏālika bi-lā ʾaṯaratin ʿalayka ʾay lam ʾastaʾṯir ʿalayka ; il cite également en forme abrégée le *ḥadīṯ* : *sa-tarawna baʿdī ʾaṯaratan ʾay man yastaʾṯirūna bi-al-fayʾ* « vous verrez après moi une conduite égoïste, c'est-à-dire ceux qui s'approprient le butin ». (Ibn Fāris 1952 : I, 55).

Tāǧ al-ʿarūs :

istaʾṯara bi-šayʾin, istabadda fīhi wa-infarada « *istaʾṯara bi-šayʾin* signifie : il a eu quelque chose à son usage propre et exclusif » ; avec *ʿalā ġayrihī* [il signifie] *ḫaṣṣa bihī nafsahū* « il l'a affectée à lui seul » ; il cite le vers d'al-ʾAʿšā :

istaʾṯara -llāhu bil-wafāʾi wa-bil-
ʿadli wa-walla-l-malāmata r-raǧulā

« Dieu à réservé à lui seul la fidélité et la

[17] Il s'avère que cette femme n'était pas l'épouse de l'homme en question, ce qui explique son manque de réaction. (al-ʾIṣfahānī 1983: III, 81).

[18] Mais ils peuvent le faire indirectement : par exemple al-Ǧawharī, *Ṣiḥāḥ* s.v. *ʿǧf* : *ʿaǧafa nafsahū ʿalā fulānin ʾiḏā ʾāṯarahū bi-al-ṭaʿāmi ʿalā nafsihī* « (on dit) : *ʿaǧafa nafsahū ʿalā fulānin* lorsqu'il lui a réservé la nourriture à son propre détriment ». Même en supposant que cette signification de *ʾāṯara* n'a pas été signalée puisque considérée comme évidente, il n'en reste pas moins que cela n'a pas été valable pour *istaʾṯara.*

justice et il a chargé du blâme l'homme ». (al-Zabīdī 1983 : X, 21).

3. 3 *ʾāṯara ʿalā*. Il faut sans doute situer dans la sphère des significations qui découlent de *ʾāṯara* « préférer », peut-être par ellipses successives [19], un usage absolu, sans complément d'objet, que je n'ai trouvé défini nulle part et qui, à partir des contextes, semble signifier « tourner le dos à quelqu'un, l'éloigner, priver (des faveurs, honneurs, etc.) » .

al-Tawḥīdī, au début de la septième partie de son *Baṣāʾir*, répond aux critiques qu'il a reçues en disant :

law tamakkantu min hāḏā al-raʾyi la-mā ṣadadtu ʿanhu wa-lā ʾāṯartu ʿalayhi « si j'avais été capable d'(agir selon) ce point de vue, je ne me serais pas détourné de lui et je ne l'aurais pas refusé ». (al-Tawḥīdī 1988 : VII, 6).

Selon le *Kitāb al-ʾaġānī*, Muʿāwiya, dans un dialogue avec Marwān, frère du poète ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam b. ʾAbī al-ʿĀṣ, dit à propos des Banū Ḥarb :

fa-waṣalūkum yā banī ḥarb wa-šarrafūkum wa-wallawkum fa-mā ʿazalūkum wa-lā ʾāṯarū ʿalaykum « ils vous ont fait des cadeaux et des honneurs, ô Banū Ḥarb et il vous ont chargés (de provinces) et ils ne vous ont pas destitués, ni révoqués ». (al-ʾIṣfahānī 1983 : VIII, 262).

al-Yaʿqūbī rapporte que ʿAlī avait d'abord donné à Ṭalḥa et al-Zubayr la *wilāya* à l'un du Yémen et à l'autre de la Yamāma et du Baḥrayn, mais qu'il les en avait ensuite révoqués :

istaradda al-ʿahda minhumā wa-ʿatabā min ḏālika wa-qālā ʾāṯarta ʿalaynā « il révoqua leur désignation ; ils le lui reprochèrent et dirent : tu nous as révoqués ». (al-Yaʿqūbī 1358h: II, 155-156).

al-Ǧāḥiẓ [20], dans un long passage contenant des conseils pour la réussite dans ce monde et dans l'autre, emploie *ʾāṯarta* et *ʾāṯarta ʿalayhi* d'une manière suffisamment fréquente pour qu'on puisse mieux en cerner les nuances. Il s'agit bien d'« accorder ses faveurs » ou de les « retirer, ou refuser » ; il faut le faire non selon un caprice, qui ne saurait que susciter la méfiance et l'inimitié des deux catégories de personnes, mais selon le mérite, autrement :

ʾammā man ʾāṯarta fa-ʾinnahū yaʿlamu ʾannaka lam tuʾṯirhu bi-istiḥqāqin bal li-hawan « celui à qui tu as accordé tes faveurs sait que tu l'as fait non parce que tu l'en jugeais digne mais par caprice » et donc que tu pourras facilement changer d'avis ; *ʾammā man ʾāṯarta ʿalayhi baʿda al-istiḥqāqi minhu fa-qad ǧaʿalta lahū al-sabīla ʾilā al-ṭaʿni ʿalayka wa-ʾaʾṭaytahū al-ḥuǧǧata ʿalā nafsika* « celui en revanche à qui tu les as retirées/refusées, après

[19] Cf. les exemples cités à la note 16.

[20] *Risālat al-maʿāš wa-al-maʿād*, dans (al-Ǧāḥiẓ 1964-1979 : I, 106-107), la *risāla* est adressée à Muḥammad b. ʾAḥmad b. ʾAbī Dāwūd, nommé *qāḍī* de Baghdad par al-Mutawakkil en 233, v. p. 89.

qu'il les avait méritées, tu lui aurais donné le moyen de t'attaquer et fourni un argument contre toi » [21].

al-Zamaḫšarī, *Kaššāf*, à la fin de la sourate 23 *al-muʾminūn* relate, sur l'autorité de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, cette prière de Muḥammad : *ʾallāhumma zidnā wa-lā tanquṣnā wa-ʾakrimnā wa-lā tuhinnā wa-ʾaʿṭinā wa-lā taḥrimnā wa-ʾāṯirnā wa-lā tuʾṯir ʿalaynā* « Ô Dieu, donne-nous encore plus et non moins, honore-nous et ne nous humilie pas, prodigue-nous et ne nous dépossède pas, accorde-nous tes faveurs et ne nous en prive pas ».

3.4. *ʾāṯara* « honorer »

Cette signification, qu'il faut probablement relier à celle qui vient d'être mentionnée, est citée par Lane, qui renvoie à Ibn Sīda (2000 : X, 175 : *ʾāṯarahū ʾakramahū*) et au *Qāmūs al-muḥīṭ* (al-Fīrūzābādī 2003 : 431 : *ʾāṯarahū ʾakramahū*).

al-Qurṭubī, *Tafsīr* sourate 59, 9, rapporte un dialogue entre al-Bisṭāmī et un jeune homme de Balḫ qui l'interroge sur la définition du *zuhd*. al-Bisṭāmī répond : *qultu ʾin waǧadnā ʾakalnā wa-ʾin faqadnā ṣabarnā* « je dis : si nous trouvons nous mangeons et si nous sommes en manque, nous supportons avec patience » ; le jeune homme répond que ceci est ce que leurs chiens font, et que selon lui le *zuhd* est: *ʾin faqadnā šakarnā wa-ʾin waǧadnā ʾāṯarnā* « si nous sommes en manque nous remercions (Dieu) et si nous trouvons nous l'honorons ».

Dans les *Mille et une nuits* le même dialogue est mis dans la bouche de ʾIbrāhīm b. al-ʾAdham et Šaqīq al-Balḫī ; le premier dit : *ʾiḏā ruziqnā ʾāṯarnā wa-ʾiḏā ǧuʿnā šakarnā* « si (Dieu) nous envoie de la subsistance, nous l'honorons et si nous avons faim, nous le remercions » [22].

al-Zamaḫšarī, à propos des formes en *-iyah* du pronom suffixe de première personne sing., affirme que selon la règle la consonne finale *hāʾ* est stable en pause et tombe en contexte, mais, dans le cas du Coran, il a été jugé louable de choisir de retenir la lecture pausale, par égard pour la présence du *hāʾ* dans le texte :

qad ustuḥibba ʾīṯāru al-waqfi ʾīṯāran li-ṯabātihā fī al-muṣḥaf. (al-Zamaḫšarī/b: IV, 602-603 ; sourate 69 *al-ḥāqqa*, 19).

[21] Hutchins 1989 : 76 traduit « the favored and the object of discrimination » et en général *ʾāṯara* comme « to prefer, to show preference ». La comparaison entre tous ces passages, que seule la présence d'une large base de données rend possible, aide, me semble-t-il, à sortir du circuit étroit de ce que les dictionnaires proposent.

[22] Nuit 83 de l'édition de Būlāq (conte de ʿUmar al-Nuʿmān) ; al-Ġazālī, *ʾIḥyāʾ* : IV, 215, rapporte à propos des *fuqarāʾ* une anecdote semblable toujours entre ʾIbrāhīm b. al-ʾAdham et Šaqīq al-Balḫī, sous cette forme : *ʾin muniʿū šakarū wa-ʾin ʾuʿṭū ʾāṯarū* « s'ils sont privés ils remercient (Dieu) et s'ils reçoivent ils l'honorent ».

Encore dans les *Mille et une nuits* [23], on interroge l'esclave Tawaddud sur les jours de la semaine. A propos du samedi elle dit :

huwa li-zuḥala wa-yadullu ḏālika ʿalā ʾīṯāri al-ʿabīdi wa-al-rūmi wa-man lā ḫayra fīhi wa-lā fī qurbihī « il est pour Saturne, ce qui signifie que seront honorés les esclaves, les Rūm et ceux qui ne sont pas bien, ni eux-mêmes ni leur entourage ».

4. *ʾāṯara* « préférer ; choisir ; vouloir »

Bien évidemment, les exemples de la signification « canonique » de *ʾāṯarahū ʿalā* « préférer une chose à une autre » abondent [24] et même lorsque la préposition *ʿalā* n'est pas mentionnée, très souvent la phrase comporte la signification « choisir quelque chose », plutôt que celle de « chercher, vouloir ».

Les grammairiens et les lexicographes font un usage fréquent de ce verbe, lorsqu'il s'agit de justifier le « choix » [25] d'une terminaison casuelle ou d'un autre phénomène linguistique de la part des « Arabes » qui en sont les agents :

al-ʾAzharī, à propos de *lākin* : *ʾiḏā ʾalqayta min lākin al-wāwa allatī fī ʾawwalihā ʾāṯarat al-ʿarabu taḫfīfa nūnihā wa-ʾiḏā ʾadḫaltahā ʾāṯarū tašdīdahā* « lorsque tu dis *lākin* sans *wāw* au début, les Arabes choisissent d'alléger le *nūn* et si tu fais entrer le *wāw* (en disant *wa-lākin*) ils choisissent de le renforcer (avec le *tašdīd*) ». (al-ʾAzharī 2003 : X, 248 s.v. *lkn*).

Encore al-ʾAzharī à propos de la voyelle du nom ou du *maṣdar maṭlaʿ / maṭliʿ* affirme que lorsque la voyelle de l'inaccompli du verbe est /u/, les Arabes choisissent pour la deuxième consonne de la racine la voyelle /a/ pour le nom et le *maṣdar* :

ʾāṯarat al-ʿarabu fī al-ismi minhu wa-al-maṣdari fatḥa al-ʿayn [26]. (al-ʾAzharī 2003: II, 168-169, s.v. *ṭlʿ*).

Ibn Ǧinnī, *Mubhiǧ* [27], à propos de la formation du verbe dénominatif *taʿafrata*, affirme que « s'ils n'avaient pas choisi de sauvegarder la présence du /t/ du nom *ʿifrīt,* ils ne se seraient pas imposé le fardeau d'un tel exemple, avec son excentricité » :

fa-law mā ʾāṯarū min istiqbāʾi al-tāʾi al-zāʾidati fī « ʿifrīt » la-mā taǧaššamū hāḏā al-miṯāla ʿalā šuḏūḏihī.

A propos de l'*iddiġām al-ʾaṣġar* :

wa-qad daʿāhum ʾīṯāru qurbi al-ṣawti ʾilā ʾan ʾaḫallū bi-al-ʾiʿrābi wa-qāla baʿḍuhum :

[23] Nuit 456 de l'édition Būlāq.

[24] A partir du Coran, par exemple sourate 12 *Yūsuf*, 91.

[25] Il me semble qu'il s'agit ici de « choix » et non de « préférence », en raison du caractère normatif que les auteurs attribuent à l'usage langagier des « Arabes ».

[26] De même Ibn al-Sikkīt (1949 : 137) : *ʾiḏā kāna yafʿalu maftūḥata al-ʿayn ʾāṯarat al-ʿarabu fīhi mafʿal bi-fatḥi al-ʿayn*.

[27] Cet ouvrage est cité selon la version du site www.alwaraq.net ; v. Brockelmann : I, 126, Suppl. : I, 40, 192.

wa-qāla-ḍribi-s-sāqayni ʾimmika hābilu « le choix de l'harmonie vocalique les a amenés à affecter la voyelle d'*iʿrāb*, comme dans cette phrase : et il dit : frappe les deux jambes, que ta mère soit privée de ses enfants » [28]. (Ibn Ǧinnī 1952 : II, 145).

Mais bien souvent ce verbe signifie également « vouloir, décider, chercher à » :

al-Tawḥīdī, au début de la nuit 36 de son *ʾImtāʿ*, relate que le vizir lui a dit qu'al-Ḥātimī a mentionné dix mots dont la deuxième consonne est *ʿayn* et la troisième *wāw*, et il continue :

wa-lam ʾūṯir šarḥahū lahā li-ṯiqali rūḥihī « mais je n'ai pas voulu les lui expliquer, à cause de la lourdeur de son esprit ». (al-Tawḥīdī s. d. : III, 162).

Selon al-Ṭabarī, repris par Ibn al-Ǧawzī, al-Mahdī dit à Yaʿqūb b. Dāwūd : *la-qad ḥalla lī damuka law ʾāṯartu ʾirāqatahū* « ton sang me serait licite, si je voulais/décidais de le verser ». (Ibn al-Ǧawzī. 1992 : VIII, 283, al-Ṭabarī : VIII, 159, année 166).

Miskawayh dit à propos de la jalousie :

wa-ʾiḏā ʾāṯara li-nafsihī mā yaǧiduhū li-ġayrihī lam yakun qabīḥan « s'il (= l'homme vertueux) désire pour lui-même ce qu'il trouve présent dans un autre, cela n'est pas à réprouver ». (al-Tawḥīdī et Miskawayh 1951 : 71).

Ibn al-Ǧawzī :

wa-huwa [29] *ʾanna al-nafsa ʾiḏā ʿašiqat šaḫṣan ʾaḥabbat al-qurba minhu fa-hiya tuʾṯiru al-ḍamma wa-al-muʿānaqata li-ʾannahā ġāyatu al-qurbi* « et c'est que l'âme, lorsqu'elle est amoureuse de quelqu'un, aime être proche de lui et donc elle cherche à l'étreindre et à l'embrasser, parce que cela est le comble de la proximité ». (Ibn al-Ǧawzī 1991 : 301).

(Pseudo) al-Ǧāḥiẓ :

wa-kānat mulūku al-ʾaʿāǧimi ʾiḏā ʾāṯarat ʾan taḫtāra min raʿiyyatihā man taǧʿaluhū rasūlan ʾilā baʿḍi mulūki al-ʾumami tamtaḥinuhū ʾawwalan « les rois persans, lorsqu'ils voulaient / décidaient (Pellat 1954 : 141) de choisir quelqu'un de leurs sujets pour le faire ambassadeur auprès du roi d'une nation, le mettaient à l'épreuve d'abord ». (Pseudo) al-Ǧāḥiẓ 1914 : 122).

4.1. *ʾāṯara ʾan.*

Il est également évident que la ligne qui sépare « choisir, préférer » de « vouloir, décider, chercher à » n'est pas toujours nette. Toutefois, surtout lorsque *ʾāṯara* est suivi par *ʾan* (ou par un *maṣdar*), il n'est pas difficile de trouver des occurrences de cette deuxième signification, dans lesquelles celle-ci semble plutôt se situer entre « vouloir » et « décider » à l'exclusion de « choisir, préférer ».

al-Tawḥīdī :

[28] Cette phrase est souvent citée comme un exemple de *ʾitbāʿ*, lequel ne détermine pas seulement la première voyelle de *ʾimmika*, qui suit la voyelle précédente, mais également la voyelle d'*iʿrāb.*

[29] i.e. le sens du *waṭʾ*.

fa-ʾiḏā ʾāṯarta ʾan taʿrifa ṣiḥḥata hāḏā al-ḥukmi wa-ṣawāba hāḏā al-raʾyi fa-smaʿ mā ʾarwīhi « et si tu veux savoir si ce jugement est correct et si cette opinion est vraie, écoute ce que je raconte ». (al-Tawḥīdī s. d. : I, 76).

Ibn Ǧinnī, à propos de certains vers cités par ʾAbū Zayd, qui présentent des licences poétiques peu usuelles et particulièrement vilaines, dit qu'ils ont déjà été expliqués par ʾAbū ʿAlī al-Fārisī dans les *Baġdādiyyāt* et qu'il n'y a pas raison d'y revenir :

wa-ʾiḏā ʾāṯarta maʿrifata mā fīhā fa-ltamishu minhā « et si tu veux savoir ce qu'ils contiennent, cherche-le dans cet ouvrage ». (Ibn Ǧinnī 1952 : I, 331).

Ibn al-Ǧawzī à propos de ʾAbū Nuwās dit :

qad ġalaba ʿalayhi ḥubbu al-laʿbi wa-al-lahwi wa-fiʿli al-maʿāṣī wa-lā ʾūṯiru ʾan ʾaḏkura ʾafʿālahū al-maḏmūmata li-ʾannī qad ḏakartu ʿanhu al-tawbata fī ʾāḫiri ʿumrihī « en lui a prévalu l'amour du jeu, du divertissement et des actions coupables ; et je ne veux pas mentionner ses actes blâmables, parce que j'ai déjà dit qu'il s'est repenti à la fin de sa vie ». (Ibn al-Ǧawzī 1992 : X, 19).

Selon un passage du *Kāmil* d'Ibn al-ʾAṯīr, Muʿāwiya écrit à Ḥasan, le fils de ʿAlī, pour l'inviter à faire la guerre au ḫārigite Farwa b. Nawfal. Ḥasan répond :

law ʾāṯartu ʾan ʾuqātila ʾaḥadan min ʾahli al-qiblati la-badaʾtu bi-qitālika « si je décidais/voulais faire la guerre à quelqu'un des musulmans, je commencerais par toi ». (Ibn al-ʾAṯīr : III, 409).

ʾAbū al-Ṣalt ʾUmayya b. ʿAbd al-ʿAzīz al-ʾAndalusī :

zaʿama qawmun ʾanna al-ʾahrāma qubūru mulūkin ʿiẓāmin ʾāṯarū ʾan yatamayyazū bihā ʿalā sāʾiri al-mulūki baʿda mamātihim « on prétend que les pyramides sont les tombeaux de grands rois, qui ont a voulu se distinguer après la mort des autres rois par ces (monuments) ». (al-ʾAndalusī 1951 : 27).

Miskawayh :

laysa yūǧadu fī al-ṣabiyyi firāsatun ʾaṣaḥḥu wa-lā dalīlun ʾaṣdaqu li-man ʾāṯara ʾan yaʿrifa naǧābatahū ... min al-ḥayāʾi « il n'est pas chez l'adolescent caractère plus authentique et indice plus véridique pour celui qui cherche à connaitre sa noblesse ... que la honte ». (al-Tawḥīdī et Miskawayh 1951 : 42).

4.2 *al-ʾīṯār.*

A côté des emplois du *maṣdar* correspondant à ceux du verbe, le mot *ʾīṯār* « donner », employé sans autre détermination, devient synonyme de *ǧūd* et indique la « générosité » [30]. al-

[30] Signalé par Dozy, s.v.; pour un exemple de *ʾāṯara* « donner » sans détermination, v. al-Tawḥīdī, *al-ʾImtāʿ wa-al-muʾānasa* : III, 42 : *la-qad ʾāṯarta fī maḫmaṣatin wa-yawma masġabatin* « tu as donné dans un temps de faim et d'épuisement ».

Qurṭubī (*Tafsīr* de la sourate 59, 9 [31]) en définit la signification de cette manière : *al-ʾīṯāru huwa taqdīmu al-ġayri ʿalā al-nafsi wa-ḥuẓūẓihā al-dunyawiyya* : « *al-ʾīṯār* consiste à faire passer autrui avant soi-même et ses jouissances de ce monde » ; il ajoute : *kāna al-ʾīṯāru fīhim ʾafḍala min al-ʾimsāki* « donner était entre eux (= les Anṣār) préférable à retenir (pour soi) » ; tout de suite il affirme : *al-ʾīṯāru bi-nafsihī fawqa al-ʾīṯāri bi-al-māli* « se donner soi-même est supérieur à donner de l'argent » et il le glose par un dicton ṣūfī : *al-ǧūdu bi-al-nafsi ʾaqṣā ġāyati al-ǧūdi* « la générosité de soi-même est le degré extrême de la générosité ».

Comme *ʾāṯara ʾan*, il est utilisé souvent avec une signification qui est proche de celle de « chercher, vouloir » plus que de celle de « choisir » :

al-Ǧāḥiẓ affirme au sujet des eunuques :

wa-yaʿriḍu lahum ʾayḍan ʾīṯāru al-muḫfisi wa-ḥubbu al-ṣirfi « et il leur arrive également de désirer les buissons enivrantes et d'aimer le vin pur ». (al-Ǧāḥiẓ 1938-1945 : I, 158).

Ibn al-Nadīm, à propos d'al-Kindī, affirme :

ʾinnamā waṣalnā ḏikrahū bi-al-falāsifati al-ṭabīʿiyyīna ʾīṯāran li-taqdīmihī li-mawḍūʿihī fī al-ʿilmi « mais nous l'avons mentionné avec les philosophes de la nature, en voulant lui donner une préséance à cause de sa position dans la science ». (Ibn al-Nadīm 1988 : 315).

al-Tanūḫī cite parmi les aphorismes qui exhortent au *ṣabr* :

wa-kam ... min fanāʾin sababuhū ʾīṯāru al-baqāʾi « combien de fois c'est en cherchant à survivre que l'on se perd ». (al-Tanūḫī 1978 : I, 157).

Ibn Sīda, au début de son ouvrage lexicographique mentionne l'oeuvre des savants lesquels, pour classer le vocabulaire, ont déployé une sagesse subtile et un art pénétrant, « pour les efforts qu'ils ont faits à la recherche de la clarté et de la pureté du langage » :

li-mā ʾaġaḍḍū ʾilayhi min ʾīṯāri al-ʾibānati wa-al-ʾifṣāḥi. (Ibn Sīda : I, 3).

Dans son emploi comme *mafʿūl li-ʾaǧlih*, le *maṣdar* peut prendre le sens général de « par la recherche de, en vue de », même dans un contexte grammatical :

al-Ṯaʿālibī dit : *min sunan al-ʿarabi al-ʾiḍmāru ʾīṯāran lil-taḫfīfi wa-ṯiqatan li-fahmi al-muḫāṭabi* « parmi les habitudes des Arabes il y a de sous-entendre, par la recherche d'allègement et dans la confiance que l'interlocuteur comprendra ». (al-Ṯaʿālibī 1998 : II, 590).

al-Ṭabarī narre que Harṯama dit en secret à ʿAlī b. ʿĪsā qu'il avait chez lui de l'argent qui appartenait à ce dernier et qu'il était prêt à le lui apporter par tranches et il ajouta : « j'ai enduré le risque d'être tué pour toi, dans le désir de t'être fidèle et dans la recherche d'une belle louange » :

[31] XVIII, 19-20.

wa-ṣabartu lil-qatli fīka ʾīṯāran lil-wafāʾi wa-ṭalaban li-ǧamīli al-ṯanāʾi. (al-Ṭabarī 1967 : VIII, 331, année 191).

al-Tawḥīdī cite Ḥasan al-Baṣrī, selon lequel nous connaissons, sans doute aucun et par la force de preuves contraignantes, comment il faudrait que nous nous conduisions, mais nous nous refusons à abandonner notre insouciance et nous y restons « par la recherche d'un présent qui ne dure pas et pour tourner le dos à une vie future à laquelle nous viendrons » :

ʾīṯāran li-ʿāǧilin lā yabqā wa-ʾiʿrāḍan ʿan ʾāḫirin ʾilayhi al-maṣīru. (al-Tawḥīdī 1988 : I, 11-12).

5. Les synonymes et les contraires

Puisqu'il est parfois malaisé d'établir si le verbe *ʾāṯara* (ou son *maṣdar* ou participe) signifie « préférer, choisir » (sous-entendu entre deux ou plusieurs options) ou, absolument, « chercher, vouloir qqch. », un moyen efficace est de considérer les autres termes avec lesquels il se trouve employé. On peut le trouver, par exemple, en parallélisme avec *qaṣd* ou *maḥabba*, ou opposé à *ʾabġaḍa* ou à *kariha* :

Ibn Ǧinnī, à propos des noms propres *salmān* et *salmā*, affirme qu'ils n'appartiennent pas à la même catégorie de *sakrān* et *sakrā* « ivre », parce qu'ils ne peuvent pas être employés comme des qualificatifs et qu'ils ne sont pas indéterminés ; seulement, puisqu'ils avaient le même schéma, ils se sont rencontrés dans l'ensemble de la langue, sans qu'il ait eu intention ou volonté de les réunir :

ġayra ʾannahumā kānā min lafẓin wāḥidin fa-talāqayā fī ʿurḍi al-luġati min ġayri qaṣdin li-ǧamʿihimā wa-lā ʾīṯārin li-taqāwudihimā. (Ibn Ǧinnī 1952 : I, 322).

al-Tawḥīdī :

balāġun li-man ʾāṯara rušdahū wa-qaṣada ḥaẓẓahū wa-baḏala sayʿahū « portion suffisante pour celui qui cherche le droit chemin, vise sa chance et déploie ses efforts ». (al-Tawḥīdī 1929 : 191).

al-Tawḥīdī :

mā sirru al-nafsi al- šarīfati fī ʾīṯāri al-naẓāfati wa-maḥabbati al-ṭahārati « pour quelle raison mystérieuse l'âme noble recherche-t-elle la propreté et aime la netteté ? ». (al-Tawḥīdī et Miskawayh 1951: 158).

Miskawayhi :

... ʾannahū (= *al-ʿadl*) *ʾamrun muʾṯarun maḥbūbun* « ... que la justice est une chose à rechercher et aimer ». (al-Tawḥīdī et Miskawayh 1951: 85).

Selon al-Ṭabarī, ʿAlī écrit au Koufiens pour les inviter à le soutenir et conclut :

wa-man ʾaḥabba ḏālika wa-ʾāṯarahū fa-qad ʾaḥabba al-ḥaqqa wa-ʾāṯarahū wa-man ʾabġaḍa ḏālika fa-qad ʾabġaḍa al-ḥaqqa wa-ġamaṣahū « qui aime cela et le cherche, aime le

vrai et le cherche ; qui le déteste, déteste le vrai et le méprise ». (al-Ṭabarī 1967 : IV, 478, année 36).

al-Tawḥīdī demande :

li-ma ḥummiqa al-šābbu ʾiḏā tašāyaḥa ... wa-ʾāṯara al-ǧidda wa-iqšaʿarra min al-hazli « pourquoi un jeune homme est-il considéré comme stupide lorsqu'il se donne des airs de vieux ... recherche le sérieux et a en horreur la plaisanterie ? ». (al-Tawḥīdī et Miskawayh 1951 : 47).

al-Tawḥīdī:

li-ma ištadda ʿišqu al-ʾinsāni li-hāḏā al-ʿālami ḥattā laṣiqa bihī wa-ʾāṯarahū wa-kadaḥa fīhi « pourquoi l'amour des hommes pour ce monde est-il fort au point qu'ils lui restent collés, le recherchent et font tous leurs efforts pour y rester ? ». (al-Tawḥīdī et Miskawayh 1951: 248).

Ibn Ǧinnī :

wa-tastaʿmilu al-lāma fīmā tuʾṯiruhū wa ʿalā fīmā takrahuhū « et tu emploies la préposition *li-* avec ce que tu désires et *ʿalā* avec ce que tu détestes ». (Ibn Ǧinnī 1952 : II, 271).

6. Conclusion

La recherche dans un échantillon de textes, ample même si évidemment non exhaustif, permet de nuancer l'affirmation que la signification « vouloir » du verbe *ʾāṯara* appartienne typiquement au moyen arabe : de nombreux exemples montrent qu'elle est bien présente dans les textes arabes classiques. En outre, la nécessité de voir clair dans les ramifications multiples qui dérivent du sens de « préférer » a mis en évidence d'autres aspects du sémantisme de ce verbe.

Références

Sources primaires

al-ʾAndalusī, ʾAbū al-Ṣalt ʾUmayya. 1951. *al-Risāla al-miṣriyya*, dans *Nawādir al-maḫṭūṭāt,* ʿA. Hārūn (éd.), al-Qāhira.

al-ʾAzharī, ʾAbū Manṣūr Muḥammad. 2003. *Tahḏīb al-luġa*, édité par plusieurs auteurs, I-XVII, al-Qāhira.

al-Fīrūzābādī. 2003. *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, Bayrūt : Muʾassasat al-risāla.

al-Ǧāḥiẓ. 1938-1945. *Kitāb al-ḥayawān*, I-VII, ʿA. M. Hārūn (éd.), al-Qāhira.

al-Ǧāḥiẓ. 1964-1979. *Rasāʾil*, I-IV, ʿA. M. Hārūn (éd.), al-Qāhira.

al-Ǧawharī, ʾIsmāʾīl b. Ḥammād. 1956. *al-Ṣiḥāḥ – tāǧ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, I-VI, ʿA. ʿA. ʿAṭṭār (éd.), al-Qāhira.

al-Ġazālī. s. d. *ʾIḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, I-IV, al-Qāhira.

al-Ǧurǧānī, ʿAbd al-Qādir. 1954. *ʾAsrār al-balāġa*, H. Ritter (éd.), Istanbul.

(Pseudo) al-Ğāḥiẓ. 1914. *Kitāb al-tāğ fī ʾaḫlāq al-mulūk,* ʾA. Zakī Bāšā (éd.), al-Qāhira (réimpression 2006).
al-Ḫalīl, b. ʾAḥmad. 2003. *Kitāb al-ʿayn*, ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī (éd.), I-IV, Bayrūt.
Ibn al-ʾAṯīr. s.d. *al-Kāmil fī al-taʾrīḫ*, I-XI. Bayrūt.
Ibn Durayd. 2005. *Ğamharat al-luġa*, I-III, Bayrūt : Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
Ibn Fāris. 1952. *Muʿğam maqāyīs al-luġa*, I-IV, ʿA. M. Hārūn (éd.), al-Qāhira.
Ibn al-Ğawzī. 1991. *Ṣayd al-ḫāṭir*, ʿA. al-Ṭanṭāwī, N. al-Ṭanṭāwī (éds.), Ğudda.
Ibn al-Ğawzī. 1992. *al-Muntaẓam fī taʾrīḫ al-mulūk wa-al-ʾumam*, Muḥammad ʿA. ʿAṭṭā, Muṣṭafā ʿA. ʿAṭṭā (éds.), I-XVI, Bayrūt.
Ibn Ğinnī. 1952. *al-Ḫaṣāʾiṣ*, I-III, M. ʿA. al-Nağğār (éd.), al-Qāhira.
Ibn Ğinnī. *al-Mubhiğ fī tafsīr ʾasmāʾ šuʿarāʾ al-ḥamāsa*, cité selon la version du site www.alwaraq.net.
Ibn Ḫaldūn. s.d. *Muqaddimat Ibn Ḫaldūn*. Bayrūt.
Ibn Manẓūr. s.d. *Lisān al-ʿarab.*
Ibn al-Nadīm. 1988. *Kitāb al-fihrist*, R. Tağaddud al-Māzindarānī (éd.), Bayrūt.
Ibn Qutayba. 1967. *Kitāb al-šiʿr wa-al-šuʿarāʾ*, ʾA. M. Šākir (éd.), al-Qāhira.
Ibn Qutayba. 1925-1930. *Kitāb ʿuyūn al-ʾaḫbār*, I-IV, al-Qāhira.
Ibn Saʿd. s.d. *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, I-IX, Bayrūt.
Ibn Sīda. 2000. *al-Muḥkam wa-al-muḥīṭ al-ʾaʿẓam*, ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī (éd.), I-XI. Bayrūt.
Ibn Sīda. s.d. *Kitāb al-muḫaṣṣaṣ*, I-III. Bayrūt.
Ibn al-Sikkīt. 1949. *ʾIṣlāḥ al-manṭiq*, ʾA. M. Šākir, ʿA. M. Hārūn (éds.), al-Qāhira.
al-ʾIṣfahānī, ʾAbū al-Farağ. 1983. *Kitāb al-ʾaġānī*, I-XXV, Bayrūt (sixième réimpression).
Le saint Coran. 1973, traduction intégrale et notes de Muḥammad Hamidullah, Ankara-Beyrouth.
al-Marzūqī. 1968. *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, I-IV, ʾA. ʾAmīn, ʿA. M. Hārūn (éds.), al-Qāhira.
al-Maydānī. 1977-1979. *Mağmaʿ al-ʾamṯāl*, I-IV, M. ʾA. ʾIbrāhīm (éd.), al-Qāhira.
al-Mubarrad. 1986. *al-Kāmil fī al-luġa wa-al-ʾadab*, I-IV, M. ʾA. al-Dālī (éd.), Bayrūt.
al-Qurṭubī, Muḥammad ʾAbū ' Abdallāh. 2004. *al-Ğāmiʿ li-ʾaḥkām al-Qurʾān*, XXI parties en XI volumes, S. M. al-Badrī (éd.), Bayrūt.
al-Ṣaġānī, al-Ḥasan b. Muḥammad. 1970-1979. *al-Takmila wa-al-ḏayl wa-al-ṣila li-kitāb Tāğ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*, I-VI, édité par plusieurs auteurs, qui changent à chaque volume, al-Qāhira.
al-Ṯaʿālibī. 1998. *Fiqh al-luġa wa-sirr al-ʿarabiyya*, I-II, R. ʿAbd al-Tawwāb (éd.), al-Qāhira.
al-Ṭabarī. 1967. *Taʾrīḫ al-rusul wa-al-mulūk*, I-XI, ʾA. Ibrāhīm (éd.), al-Qāhira
al-Tanūḫī. 1978. *Kitāb al-farağ baʿd al-šidda*, I-V, ʿA. al-Sālğī (éd.), Bayrūt.
al-Tawḥīdī. 1988. *al-Baṣāʾir wa-al-ḏaḫāʾir* I-IX, W. al-Qāḍī (éd.), Bayrūt.
al-Tawḥīdī. s. d. *Kitāb al-ʾimtāʿ wa-al-muʾānasa*, I-III, ʾA. ʾAmīn, ʾA. al-Zayn (éds.), Bayrūt.
al-Tawḥīdī. 1929. *al-Muqābasāt*, Ḥ. al-Sandūbī (éd.), al-Kuwayt.
al-Tawḥīdī et Miskawayh. 1951. *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil*, ʾA. ʾAmīn, ʾA. Ṣaqr (éds.), al-Qāḥira.
al-Yaʿqūbī, ʾAḥmad b. ʾAbī Yaʿqūb. 1358h. *Taʾrīḫ*, I-III, al-Nağaf.
al-Zabīdī, Murtaḍā al-Ḥusaynī. 1983. *Tāğ al-ʿarūs*, I-XL, 'I. al-Tarzī (éd.), al-Kuwayt.
al-Zamaḫšarī/a. s.d. *ʾAsās al-balāġa*, ʿA. Maḥmūd (éd.), Bayrūt.

al-Zamaḫšarī/b. s.d. *Tafsīr al-kaššāf ʿan ḥaqāʾiq ġawāmiḍ al-tanzīl*, I-IV. Bayrūt.

Sources secondaires

al-ʿAmri, Husayn b. ʻAbdullah. 1985. *The Yemen in the 18th & 19th centuries a political & intellectual history*, London : Ithaca Press.

Blachère, Régis, Chouémi, Moustafa, Denizeau, Claude. 1967. *Dictionnaire arabe-français-anglais*, Ier fascicule, Paris : G.-P. Maisonneuve & Larose.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur* I, Weimar 1888, II, Berlin 1902 ; *Supplementband* I-III, Leiden 1937-1942.

Dozy, R. 1881. *Supplément aux Dictionnaires arabes,* Leyde : E.J. Brill.

Grand'Henry, Jacques. 2012. Étude stylistique sur le moyen arabe de traduction dans cinq manuscrits arabes du Sinaï (évangile de Matthieu, chapitre 26), in Lidia Bettini & Paolo La Spisa (éds), *Au-delà de l'arabe standard Moyen arabe et arabe mixte dans les sources médiévales, modernes et contemporaines*, Firenze : Università di Firenze. 127-142.

Hutchins, William M. 1989. *Nine Essays of al-Jahiz*, (translated by), New York Bern Frankfurt am Main, Paris : Peter Lang.

Kazimirski de Biberstein, A. 1860. *Dictionnaire arabe-français*, Paris : Maisonneuve & Cie.

Lane, Edward, W. 1863. *An Arabic-English Lexicon*, I-VIII, London Edinburgh : Williams & Norgate

Pellat, Charles. 1954. *Le livre de la couronne* (traduit par), Paris : Les Belles Lettres.

Ullmann, Manfred *et alii*. 1970-2009, *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, Wiesbaden : Harrassowitz.

ON LOANED CONSONANTS IN THE SPOKEN ARABIC OF SIIRT

Gabriel Bițună
University of Bucharest

Abstract: The following study focuses on the various layers of foreign words assimilated into the Spoken Arabic of Siirt, Turkey. These words have undergone various phonetic shifts, so that they have become integrated in the said Arabic variety. The study concentrates on newly emerging consonants, due to loan-words, as well as on other phonetic shifting phenomena.

Keywords: Spoken Arabic of Siirt; loan-words; phonetic shifts; North-Mesopotamian Arabic varieties.

1.Introduction and background

The Mesopotamian Arabic varieties are spread over a vast area, which encompasses the south of Iraq, Kuwait, North-Western Syria and South-Eastern Turkey. The varieties that are studied the most are the ones in Iraq and Kuwait, while those studied not so often are the ones in Iran, Syria and Turkey, due to the fact that the regions were they can be found are difficult to access or even completely inaccessible to researchers, because of conflictual or tense social situations, political obstacles, etc. The varieties in our area of interest, i.e. the South-East of Turkey, entitled *qəltu* in the North-Mesopotamian Arabic treatises (see Jastrow 1978, 1980, 1981, 1994), are less studied. Today, only a few monographs have been dedicated to them. These varieties are characterized by their own peculiar features, as compared to other contemporary spoken varieties of Arabic found within the borders of what is conventionally considered to be the Arab world. They are enclosed in a Kurdish micro-context, located, in its turn, in a Turkish macro-context, both of which play an extremely important role in shaping up their defining features (Grigore 2003:120). Because of the existing political barriers, but also due to the absence of the literary variety of Arabic, which is not being taught in Turkish schools, these dialects are isolated from the larger mass of "Arabic dialects", and, therefore, they had a spectacular evolution, registering many innovations on all levels: phonological (see Grigore 2010), morphological (see Bițună 2014), syntactical (see Grigore 2011) and lexical.

The Spoken Arabic of Siirt (henceforth abbreviated as SAS) has been previously mentioned in the works of Jastrow (1978, 1981), Lahdo (2009) and Grigore (2010, 2011).

The sources selected in order to confirm the existence of loan-words were the following dictionaries: for Turkish, *Fono Universal Sözlük* (2004); for Kurmanci Kurdish, *Torî Ferheng* (2004); for Old Arabic, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (1980) and *Dictionnaire arabe-français* (1944).

This paper will focus on the phonological behavior of loans in SAS, methodologically, following some of the approaches in the articles published in Matras & Sakel (2007).

The examples in this paper originate in a corpus of recordings of dialogues between male speakers, mostly, occurring in general, in marketplaces and teahouses, and collected in Siirt in August 2013.

2.1. Inherited Consonants

SAS inherits a series of consonants from Old Arabic (henceforth called OA), some of them being retained as such: /b/, /t/, /ǧ/, /ḥ/, /ḫ/, /d/, /r/, /z/, /s/, /š/, /ṣ/, /ṭ/, /ʿ/, /ġ/, /f/, /q/, /k/, /l/, /m/, /n/, /w/, /y/.

The inherited voiced bilabial stop /b/:

ᵊgbīr “big”, cf. OA *kabīr* “big”;

baqa “he remained”, cf. OA *baqiya* “he remained”.

The inherited voiceless dental stop /t/:

tāǧor “merchant”, cf. OA *tāǧir* “merchant”;

sitte “six”, cf. OA *sitta* “six”.

The inherited voiced postalveolar affricate /ǧ/:

ᵊnǧūmēye “star”, cf. OA *naǧm* “star” (pl.: *nuǧūm*);

naǧǧār “carpenter”, cf. OA *naǧǧār* “carpenter”.

The inherited voiceless pharyngeal fricative /ḥ/:

naḥlāye “bee”, cf. OA *naḥla* “bee”;

ḥame “mother-in-law”, cf. OA *ḥamāt* “mother-in-law”.

The inherited voiceless fricative velar /ḫ/:

sēḫən “hot”, cf. OA *sāḫin* “hot, warm”;

ᵊḫsāṛa “defeat”, cf. OA *ḫasāra* “loss, “damage”.

The inherited voiced dental stop /d/:

darp “road”, cf. OA *darb* “path”, “track”;

qadər “value”, “measure”, cf. OA *qadr* “measure”, “amount”, “value”.

The inherited voiced alveolar trill /r/:

ramāde “ash”, cf. OA *ramād* “ash”, “cinder”;

rəmmān “pomegranates”, cf. OA *rummān* “pomegranates”.

The inherited voiced alveolar fricative /z/:

ʿizze “respect”, cf. OA *ʿizza* “glory”, “self-esteem”;

ḫenzīr “pig”, cf. OA *ḫinzīr* “pig”, “swine”.

The inherited voiceless alveolar fricative /s/:

sōq “market”, cf. OA *sūq* “market”;

saʿla “cough”, cf. OA *suʿla* “cough”.

The inherited voiceless palato-alveolar sibilant /š/:

šəġəl “work”, “job”, cf. OA *šuġl* “business”, “work”;

šəmmēme “melon”, cf. OA *šammāma* “melon”.

The inherited velarized alveolar fricative /ṣ/:

ṣayyāġ “jeweler”, cf. OA *ṣā’iġ* “jeweler”;

ṣəṛṣōṛ “cockroach” cf. OA *ṣurṣūr* “cockroach”.

The inherited velarized dental stop /ṭ/:

ḫəṃṭa “wheat”, cf. OA *ḫinṭa* “wheat”;

ḫāṭoṛ “sake”, “mind”, cf. OA *ḫāṭir* “mind”, “memory”.

The inherited voiced pharyngeal fricative /ʕ/:

yəbʿaf “he sends”, cf. OA *yabʿaṯu* “he emits”, “he sends”;

ʿağīn “dough”, cf. OA *ʿağīn* “dough”.

The inherited voiced velar fricative /ġ/:

ġēr “other”, cf. OA *ġayr* “other”, “other than”;

ġanem “sheep”, cf. OA *ġanam* “sheep”.

The inherited voiceless labiodental fricative /f/:

aṣfar “yellow”, cf. OA *’aṣfar* “yellow”;

meſsūt “spoiled”, “pampered”, cf. OA *mafsūd* “decayed”, “spoiled”, “corrupted”.

The inherited voiceless uvular stop /q/:

rəqoṣ “he danced”, cf. OA *raqaṣ* “he danced”;

ləqṃa “part”, “piece”, cf. OA *luqma* “bite”, “morsel”.

The inherited voiceless velar stop /k/:

maksūr “broken”, cf. OA *maksūr* “broken”;

karm “field”, cf. OA *karm* “vineyard”.

The inherited alveolar lateral approximant /l/:

ləmmēne “ant”, cf. OA *namla* “ant”;

laws “almonds”, cf. OA *lawz* “almonds”.

The inherited bilabial nasal /m/:

məre “mirror”, cf. OA *mir’āt* “mirror”;

mənğel “hatchet”, cf. OA *minğal* “sickle”, “billhook”.

The inherited alveolar nasal /n/:

ᵊnğāṣ “plum”, cf. OA *’inğāṣ* “pear”;

naʿğa “ewe”, cf. OA *naʿğa* “ewe”.

The inherited bilabial approximant /w/:

awne “here”, cf. OA *hunā* “here”;

quwwe “power”, cf. OA *quwwa* “power”.

The inherited palatal approximant /y/:

ţayyob “good”, “tasty”, cf. OA *ţayyib* “good”;

mayme “grandma”, cf. OA *’umayma* “mother (dim.)”.

2.2. Internally developed consonants

Beside the aforementioned inherited consonants, there are new ones, emerging as a result of internal developments, such as: /v/ and /ṿ/. The consonants that SAS has internally developed are the labiodental fricatives: /f/, /v/ and /ṿ/, that emerged from the switch of the OA interdental fricatives /t̲/, /d̲/, /d̲/, as noticed also by Grigore (2011: 256).

The developed voiceless labiodentals fricative /f/ has emerged from the switch of the voiceless interdental fricative /t̲/, but it overlaps with the already existent labiodental fricative, inherited from OA. This overlapping further consolidates the position of /f/ in the SAS consonantal system.

The developed voiced labiodental fricative /v/ has emerged from the switch of the voiced interdental fricative /d̲/.

vanabe “tail” ← OA *d̲anab* “tail”;

vīp “wolf” ← OA *d̲i’b* “wolf”.

The developed velarized labiodental fricative /ṿ/ has emerged from the switch of two OA consonants: one is the velarized interdental fricative /z̲/ and the other one is the velarized dental stop /ḍ/.

ṿərs “tooth” ← OA *ḍirs* “molar”;

ṿahoṛ “back” ← OA *z̲ahr* “back”;

fəṿṿa “silver” ← OA *fiḍḍa* “silver”.

The glottal stop /’/ has disappeared in almost all instances (see Grigore 2010:227). Nonetheless, there are occurrences of the voiceless uvular stop /q/ rendered as a glottal stop. This phenomenon is retained only in some utterances and it may be heard in parallel with its uvular stop counterpart:

yəbqa / *yəb’a* “he stays”, “he remains”, cf. OA *yabqiya* “he remains”;

a’ul-lok / aqul-lok “I say to you”, cf. OA *’aqūlu la-k* “I say to you”.

2.1.2. The loaned consonants /p/, /g/, č/, /ž/, /v/

On top of all the previously mentioned consonants, due to loans from neighboring languages, Turkish and Kurdish, there are other emergent phonemes. The loan of these

phonemes was facilitated by the fact that SAS, like all other Arabic varieties, has an unbalanced consonantal system, i.e.: consonants that do not form pairs with others, be them voiced or voiceless. Therefore, the addition of these phonemes consolidates the consonantal system, creating voiced-voiceless pairs with OA consonants, thus giving more stability to the system.

2.1.3. The presence of the **voiceless bilabial stop /p/** is due to the Turkish and Kurdish influx of loans. It enters in a minimal pair with the OA voiced bilabial stop /b/.

pōl – bōl "collar (tehn.)" – "urine";

šāṛpa – šāṛḅa "scarf" – "drunk (fem.)";

pērde – bērde "curtain" – "cold (fem.)".

The following are examples of SAS loans containing /p/:

parpāre "rock purslane (bot.)", cf. Kd. *parpar* "purslane";

čəppi "left", cf Kd. *çep* "left" or *çepê* "the left";

ʾpḫeyri "chimney", "furnace", cf Kd. *bixêrî* "chimney";

panğar "window", cf. Tk. *pancar* "window":

kapaḫ "cover, lid", cf. Tk. *kapak* "cover";

kōprī "bridge", cf. Tk. *köprü* "bridge".

The ability to receive the emphatic feature, which is specific to the /b/ consonant in some other Arabic varieties, also transfers to /p/:

ṣoppa "stove", cf. Tk. *soba* "stove";

qəppān "lever scales", cf. Kd. *qapan* "steelyard".

Accidentally, the voiceless bilabial stop /p/ is employed in other Arabic varieties and it only appears in the immediate vicinity of voiceless consonants, like *katabt* → *katapt* "I wrote", but it does not have a phonemic role.

2.1.4. The presence of the **voiceless palato-alveolar affricate /č/** is also due to Turkish and Kurdish words entering SAS. /č/ builds a minimal pair with the OA inherited voiced post-alveolar affricate /ğ/. Therefore, the distinctive phoneme feature results from the minimal pairing:

čəmčəme – ğəmğəme "ayran scoop" – "skull";

čāy – ğāy "tea" – "commer";

čēti – ğēti/*ğīti* "attic" – "you (fem.) came" (*čēti* ← Tk. *çatı* "framework of roof, attic"; *ğēti*, cf. OA *ği'ti* "you (fem.) came");

čām – ğām "river", "stream" – "window", "glass" (*čām* ← Kd. *çem* "river, stream"; *ğām* ← *Tk. cam* "glass, window").

/č/ does not become velarized, but in all the other Mesopotamian Arabic dialects and other Arabic dialects /ğ/ is considered a *solar consonant*, to use the term of classical grammarians. In other words, the /l/ in the definite article assimilates the /ğ/, rendering it doubled. This feature is transferred to its voiceless counterpart, /č/, thus integrating it perfectly in the SAS consonant system.

əğ-ğənğel "the rattle", "the bell" ← Kd. *zengil* "small bell";

əğ-ğad[d] "the ancestor", cf. OA *ğadd* "ancestor", "forefather";

əč-čaqmāḫ "the cigarette lighter" ← Tk. *çakmak* "cigarette lighter";

əč-čaqqōye "the pocket knife" ← Tk. *çakı* "knife";

əč-čēḫ "when?" ← Kd. *çax* "time";

əč-čaʿvərči "the insatiable", cf. Kd. *çavbirçî* "insatiable".

On top of the article assimilation, these two consonants also incorporate the /l/ in preverbal particles. One of these particles is *kəl*, utilized along with *ka*, "in the construct [*ka*+*kəl*+verb], to express a past perfect" (Grigore 2011: 275), or utilized without *ka*, to express the simple past:

ğa falč fə l-wəlāye…ʿənət-kən bōš ***kəğ-ğa*** *?* [*kəğ-ğa = kəl + ğa*]

It started snowing in the city… in your [city] did it snow a lot?

lə-kəğ-ğabū-w l-awne [*kəğ-ğabu = kəl + ğabu*]

The one they brought here.

The pair of affricates also assimilates the /l/ in *kəll* "every", in constructs like *kəšši* "everything" ← *kəll* + *ši* "every" + "thing":

kəğ-ğarrāde = kəll + ğarrāde "every" + "grasshopper", "locust".

The aforementioned pair also assimilates the /n/ in the preposition *min* "from" (known for giving up the /n/ in other Arabic varieties too, when facing *solar consonants*) in constructs that follow the pattern: [*min əl-ṣabāḫ*] → [*min əṣ-ṣabāḫ*] → [*məṣ-ṣabāḫ*] "from the morning"):

min əl-ğebel → min əğ-ğebel → məğ-ğebel "from the mountain".

Note: in the North-Mesopotamian Arabic varieties that SAS is part of, the voiceless palato-alveolar affricate /č/ originates exclusively in loans and not in internal evolutions, as it happens in southern Mesopotamian varieties of Arabic, the *gələt* ones, where the voiced velar stop /k/ shifts into /č/, as it occurs in *gələt* Arabic:

čattifaw il-mujrim w-ḥaṭṭoo bis-sayyaara (Woodhead & Beene 1967: 84)

They bound up the criminal and put him in the car.

Here, the verb *čattifaw*, comes from OA *kattafū*.

2.1.5. The **voiced velar stop /g/** comes exclusively from loans, not from internal evolutions, as it occurs in *gələt* Mesopotamian varieties of Arabic, where the voiceless uvular stop /q/ shifts into the voiced velar stop /g/:

SAS	***gələt* Mesopotamian varieties**	**OA**	**English translation**
Qām	*Gām*	*qāma*	he got up
Qalp	*Galub*	*qalb*	heart
qaḥwa	*Gahwa*	*qahwa*	coffee
nāqoṣ	*nāguṣ*	*nāqiṣ*	incomplete, lacking

The voiced velar stop /g/ enters minimal pairs with the voiceless velar stop /k/, turning the former into a phoneme:

yəkri – yəgri "he lends" – "he speaks";

kūl – gūl "eat (imp.)" – "flower".

The following are examples of loans containing /g/:

garnāve "hot spring", cf. Kd. *germav* "thermal water";

garāne "heard of cattle", cf. Kd *garan* "heard of cattle";

gemiye "boat", cf. Tk. *gemi* "ship", "vessel";

gōye "allegedly", cf. Tk. *güya* "allegedly".

2.1.6. The voiced labiodental fricative /v/.

Unlike the other new phonemes, especially /p/ and /č/ (which Haim Blanc considers characteristic to Mesopotamian varieties – 1964: 6-7), /v/ comes, on the one hand, from the internal evolution of the voiced interdental fricative /d̲/ (see chapter 3.1.2.), with its velarized counterpart /ṿ/, coming from the velarized interdental fricative /d̲/; on the other hand, it appears in loan-words from Turkish and Kurdish. /v/ also enters a minimal pair with its voiceless counterpart /f/, proving its phonemic status. On top of that, the velarized /ṿ/ also enters a minimal pair with the velarized /f/.

yəvərr – yəfərr "he throws" – "he flies".

The following are loan-words containing /v/ or /ṿ/:

hēviye "wish", "request", cf. Kd. *hêvî* "asking", "request", "begging";

čuvāle "sack", "bag", cf. Tk. *çuval* "sack", "gunny", "bag";

vīdēye "screw", cf. Tk. *vida* "screw".

ṿāẓō "vase", cf. Tk. *vazo* "vase". *ṿāẓō* attests a velarized /ṿ/ in loan-words, due to posterior vowels, that allow consonants to become velarized automatically.

In relation with OA, which has a non-paired phoneme /f/ (equally unstable, for that matter, not only in OA, but also in other Arabic varieties), in SAS there is a clear and stable pairing of labiodental fricatives /f/ - /v/ and their velarized counterparts /f/ - /v̩/.

2.1.7. The voiced palato-alveolar sibilant / ž /

It enters SAS through loans from Turkish, which in their turn, are neologisms from European languages:

jētōn "token", "slug", cf. Tk. *jeton* "token", "slug";

šājōr "cartridge clip", cf. Tk. *şarjör* "cartridge clip";

žāpōnli "Japanese", cf. Tk. *japonli* "Japanese".

Other words enter SAS from the Kurdish language as well:

žižžo "hedgehog", cf. Kd. *jîjo* "hedgehog";

bažari "city boy", cf. Kd. *bajarî* "city boy";

mīž "fog, mist", cf. Kd. *mij* "fog";

Although the voiced palato-alveolar sibilant /ž/ enters a minimal pair with the voiceless palato-alveolar sibilant, /š/, it still shows high instability, because of the reduced number of words containing it.

bažari – bašari "city boy" – "human"

Moreover, data from our recordings reveal that it is either evolving or is being mistaken for the voiced post-alveolar affricate /ğ/, as in *žəlēt* / *ğəlēt* "razor blade", cf. Tk. *jilet* "razor blade". It has evolved from /ğ/ in other Arabic varieties as well – see Cowell (1964:3) for the emplyment of /ž/ in Syrian Arabic, which proves once again its interchangeability with the OA affricate.

2.2. Other phenomena

2.2.1. Other borrowed consonants from Turkish overlap with OA consonants, which are assimilated, even if they are not identical. Thus, the Turkish /ğ/ overlaps with the OA voiced velar fricative /ğ/:

yāġ "oil, grease" ← Tk. *yağ* "oil";

sāġ "right" ← Tk. *sağ* "right".

2.2.2. The devoicing of word-final consonants is a phenomenon known in many other languages. Nonetheless, it seems that in North-Mesopotamian varieties of Arabic, it occurs under the influence of the Turkish language, where this phenomenon is a well-established rule, considering that most of SAS speakers are bilingual (SAS and Turkish). Therefore, all word-final voiced consonants (mostly in a word, but also in syllables) shift into their voiceless counterparts.

/b/ → /p/

OA *'abwāb* "doors" → SAS *abwēb* → *abwēp* "doors";

/d/ → [t]

OA *'aǧdād* "ancestors" → SAS *aždād* → *aždāt* "ancestors";

/g/ → [k]

Tk. *renk* "color" → SA *rēng* → *rēnk* "color"

/ǧ/ → [č]

OA *ṯalǧ* "snow" → SAS *falǧ* → *falč* "snow";

/z/ → [s]

OA *narkizu* "we embed", "we set up" → SAS *nərkez* → *nərkes* "we sit down"

/ʕ/ → [ḥ]

OA *rabīʕ* "spring" → SAS *rabīʕ* → *rabīḥ* "spring".

/v/ → [f]

OA *aḫaḏ* "he took" → SAS *aḫav* → *aḫaf* "he took";

At first glance, one might believe that in SAS, unlike Turkish, whenever the voiceless final consonant is placed within the word for various reasons, it is retained as such. Nonetheless, our corpus shows a backward processes: voicing switches.

manbaʿayn – manbaḥ "two springs – one spring".

meḍsūt – meḍsūdīn "a spoiled person – spoiled persons"

lavīf – lavīve "tasty (masc.) – tasty (fem.)"

The above examples validate our supposition regarding the functionality of this phenomenon, as it occurs in Turkish.

2.2.3. As shown above, there are velarized consonants from OA (/ṣ/, /ṭ/, retained as such, and /ḍ/ and /ḏ/ merged into /ṿ/) in SAS. Nonetheless, there are non-inherited, but velarized consonants, creating a false impression that they come from the OA inventory, which are merely products of various switches. Usually, in words borrowed from Turkish that contain posterior vowels, i.e. /a/, /ı/, /o/, /u/ (Comrie 1997:884), which influence the utterance of the consonants, all sounds that are susceptible to be velarized do become velarized when they enter SAS, whenever the context allows it. Most of these sounds have been recorded in various contexts, yet, we cannot decide whether all of them have a phonemic role. As Grigore stated, concerning the velarization of the voiced alveolar trill /r/ into /ṛ/ (2010: 233), we might add that all velarized consonants might emerge:

- in an emphatic context: *ṣaṇṇōṛa* "cat";
- in the vicinity of posterior consonants: *ḫōṣa* "ring";

- in the historic vicinity of the disappeared glottal stop: *ṛās əl-ətrāp* "in front of the cemetery", cf. OA *ra's* "head"; *māṛa* "woman", cf. OA *mar'āt* "woman"

Following this phenomenon of velarization, there are velarized sounds like the much discussed velarized dental stop /ḏ/, that basically disappeared from all Mesopotamian varieties, switching to /ẏ/, as seen in section 2.1.6. It is not inherited from OA, it appears exclusively in loan-words, like the case of /ẓ/.

ḍoṇḍuṛṃa "ice-cream", cf. Tk. *dondurma*

ẓālom "cruel", cf. Tk. *zalim* "cruel"

qalabāləḫ "crowdedness", cf. Tk. *kalabalık* "crowdedness" (back vowels posteriorize the first /k/ into /q/);

pərṭaqāṇ "orange", cf. Tk. *portakal* "orange" (back vowels velarize /t/ and posteriorize /k/, while the emergent final /n/ is also velarized);

tekerlīge "wheel", cf. Tk. *tekerlek* "wheel", "wheel-shaped" (front vowels preserve the /t/, /k/, /r/ and /l/ as they are in Turkish, while the /k/ is subject to a voicing process while in the beginning of a syllable);

bōrek "cheese and ground beef pastry", cf. Tk. *börek* "cheese and ground beef pastry" (front vowels retain all consonants as they are in Turkish).

2.2.4. Additional comments.

The internal switches described above seem to be working only partially, as the interchangeability of voiced consonants with voiceless ones is rather chaotic. This happens, for instance, with the pair /ʕ/ - /ḥ/: *nəʿne* / *nəḥne* "we". The phenomenon extends from loan-words to OA inherited words: *ɬəḥek* / *ẏəḥek* "he laughed", cf. OA *ḍaḥik* "he laughed".

Conclusions

SAS has proven to be permissive as to the borrowing of words from neighboring languages: Turkish and Kurdish. The main issues regarding loan-words involve the emergence of new phonemes: a voiceless bilabial stop /p/, a voiceless palato-alveolar affricate /č/, a voiced velar stop /g/ and a voiced labiodental fricative /v/ (which overlaps with /v/, internally developed from the interdental fricative /ḏ/). On top of these phonemes, there is another sound, a voiced palatal fricative /ž/, which has not entered yet a minimal pair with another OA phoneme yet and it does not have phoneme status, as it is usually mistaken for the voiced affricate /ǧ/. Other phenomena noticed while studying SAS loan-words include: the assimilation of consonants other than in the source language, the devoicing of word-final consonants, and the emergence of fake velarized consonants (where "fake" renders the lack of a phonemic role in the SAS consonantal system).

References

Biţună, Gabriel. 2014. "Some Morphological-Syntactic Features of the Nominal Group in the Spoken Arabic of Siirt", in *Acts of the 1st International Symposium on Spoken Arabic Dialects and Their Oral Literature in Turkey*. *In press.*

Blanc, Haim. 1964. *Communal Dialects in Baghdad*, Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

Comrie, Bernarnd. 1997. "Turkish Phonology", in *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus), vol. II*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. 883-898.

Cowell, Mark W.. 1964. *A Reference Grammar of Syrian Arabic (based on the dialect of Damascus)*. Washington: Georgetown University Press.

Fono Universal Sözlük. 2004. Istanbul.

Grigore, George. 2007. *L'arabe parlé à Mardin – monographie d'un parler arabe périphérique*. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti.

Grigore, George. 2010. "Le système consonantique de l'arabe parlé à Siirt (Turquie)", in *Revue roumaine de linguistique* LV (3). 223-235.

Grigore, George. 2011. "Les principales caractéristiques de l'arabe parlé à Siirt (Turquie)", in A. A. Avram, A. Focşeneanu and G. Grigore (eds.), *A Festschrift for Nadia Anghelescu*. Bucharest: Editura Universităţii din Bucureşti. 255-277.

Lahdo, Ablahad. 2009. *The Arabic Dialect of Tillo in the Region of Siirt (South-eastern Turkey)*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Semitica Upsaliensia* 26.

Jastrow, Otto. 1978. *Die mesopotamisch-arabischen* qəltu-*Dialecte*, vol. I, *Phonologie und Morphologie*. Wiesbaden: Steiner.

Jastrow, Otto. 1980. "Das mesopotamische Arabisch", in W. Fischer şi O. Jastrow (eds.), *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden: Harrassowitz. 140-173.

Jastrow, Otto. 1981. *Die mesopotamisch-arabischen* qəltu-*Dialekte*, vol. II, *Volkskundliche Texte in elf Dialekten*. Stuttgart : Franz Steiner.

Jastrow, Otto. 1994. "The qəltu dialects of Mesopotamian Arabic", in *Actas del Congreso Internacional sobre interferencias lingüistícas árabo-romances y paralelos extra-iberos*. Zarogosa: Navarro. 119-123.

Kazimirski, A. de Biberstein. 1944. *Dictionnaire arabe-français*. Beirut: Librairie du Liban.

Matras, Y. & Jeanette Sakel (eds.). 2007. *Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective.* Berlin: Walter De Gruyter.

Wehr, Hans. 1980. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Librairie du Liban.

Woodhead, D. R. & Beene, Wayne (eds.). 1967. *A Dictionary of Iraqi Arabic. Arabic-English.* Washington, D. C.: Georgetown University Press.

LE JEU DE LA *BÛQÂLA* : DE L'ESPACE DOMESTIQUE À L'ESPACE PUBLIC DE FACEBOOK

Aziza Boucherit
Université Paris Descartes

Abstract. This article addresses a little-known and now abandoned social practice, the *bûqâla game*, which consists in reciting a poem called *bûqâla* from which presages were drawn. This practice, exclusively female and urban, formerly widespread in some ports of Algiers area, has gradually fallen into disuse, but to be reborn in other forms related to its diffusion (in the early 20th c.) as written texts transcribed by researchers. This written transcription and the results of the research that followed all contributed to give it a second life, and originally a game of entertainment restricted to the intimacy of the female domestic space, it spread throughout the public space through the radio (in the 1970 c.) and Internet (nowadays). After summarizing the ritual surrounding the recitation of the poems, we shall explain what characterized these sessions – combining divination and entertainment; then, we shall focus on the texts as representatives of an oral literary genre *per se*; finally we will discuss the evolution of this practice.

Keywords: *bûqâla* game; oral literature; poetry; divination; colloquial Arabic; Algeria.

Introduction

Dans l'usage courant algérois *ḍarb bûqâla* « jeu de la bûqâla » désigne la pratique sociale qui consistait à réciter, quelquefois à improviser, un poème appelé *bûqâla* (pl. *bûqâlates* et *bwâqal*) dont étaient tirés des présages. La récitation était précédée d'une préparation et d'une invocation dont un récipient en terre cuite, également appelé *bûqâla*, était le centre.

D'un point de vue étymologique, il est probable que le terme *bûqâla* est un emprunt au français *bocal* (< italien : *boccale* < bas latin : *baucalis* <grec : *baukalis*) – on ne le relève pas dans les dictionnaires arabes anciens. Bien qu'en cette matière les cheminements sont difficiles à établir, il est possible d'envisager – étant donné la place qu'occupe le bocal dans ce jeu – qu'une fois le terme emprunté il en soit venu, par métonymie, à désigner aussi le poème. Il est moins probable que *bûqâla* dérive du verbe arabe بـقـل [baqala], « apparaître », comme le suggère Ghawthy Hadj Eddine Sari (2010) en se référant au *Lisân al-ᶜArab*. Certes, ce verbe y est mentionné mais il s'agit d'un dénominatif de بـقـل [baql^{un}] – collectif et nom d'unité signifiant « herbe(s), plante(s) potagère(s) (sauvage(s) *ou* cultivée(s)), légume(s) » – qui signifie « pousser » en parlant de plantes potagères ou de duvet et « percer » en parlant de

dent du chameau (Blachère et *al.*). Certes encore, le procès décrit par le verbe contient l'idée que quelque chose qui n'était pas perceptible est < mis au jour >, < révélé> et, par extension, il est possible que le verbe ait pris pour sens « apparaître ». Cependant, la notion de base fournie par la racine BQL dans le *Lisân* réfère à des plantes et les termes mentionnés sous cette entrée ne réfèrent jamais à une pratique divinatoire ou à un type de poésie.

Le « jeu de la bûqâla » est une pratique, exclusivement féminine et citadine, connue autrefois dans certaines villes portuaires de l'algérois ou de l'arrière-pays algérois. Elle est peu à peu tombée en désuétude pour renaître sous d'autres formes liées à sa diffusion (début du 20^{e} s.) en tant que texte écrit fixé par des chercheurs qui l'ont alors envisagé sous divers aspects : historiques (origine), littéraires (formes et thèmes d'un genre spécifique) et anthropologiques (pratique sociale). Cette fixation écrite des poèmes et ces recherches ont contribué à donner une seconde vie à cette pratique qui, de jeu de divertissement réservé à l'intimité de l'espace domestique féminin, s'est propagé à l'espace public par le biais de la radio (dans les années 1970) et de l'Internet (de nos jours).

Après avoir résumé ce qu'était le *rituel* (§ 1) qui entourait la récitation des poèmes, nous indiquerons ce qui caractérisait ces séances qui alliaient *divination et divertissement* (§ 2) ; puis, nous nous attarderons sur les *textes* (§ 3) en tant que représentants d'un genre littéraire oral : poétique, populaire et d'expression dialectale et sur les rapports entre *poésie, femme* et *divination* (§ 4) ; enfin nous discuterons de l'évolution de cette pratique (§ 5). L'ensemble des exemples auxquels nous nous référons est présenté en *Annexe*.

Auparavant, nous voudrions rendre un hommage à Saâdeddine Bencheneb qui a offert à la communauté scientifique la première étude (Bencheneb, 1956) d'envergure sur le « jeu de la bûqâla » en l'examinant sous les divers aspects mentionnés précédemment. Non seulement il y collationne les *bûqâlates* provenant des diverses sources connues à l'époque et met en évidence leurs variantes, mais il y fait également le rapprochement avec d'autres genres littéraires analogues, notamment avec le *ḥawfî* tlemcénien. Il le fait avec toute la compétence du grand spécialiste de littérature arabe maghrébine qu'il était (Bencheneb, 1945, 1947) et c'est grâce à lui que nous disposons aujourd'hui du plus important corpus de *bûqâlates* fixé par écrit. L'ensemble des travaux publiés sur le *jeu de la bûqâla* lui doivent beaucoup et s'en inspirent étroitement. Nos travaux (Boucherit, 1984, 1988, 2002) ne font pas exception.

1. Le rituel

Le rituel décrit ci-après a disparu de nos jours. Il subsistait encore, sous d'autres formes, à l'époque (1984) où nous avons effectué les enquêtes qui ont permis de recueillir une vingtaine de poèmes auprès de femmes, très âgées (en moyenne 80 ans), qui avaient participé à des séances de ce type dans leur plus jeune âge. C'est à elles que nous devons les indications qui suivent.

La séance se déroulait en soirée ou la nuit, dans un endroit isolé, à l'abri du regard des hommes éloignés de l'endroit où se tenait la séance, ou mieux, absents de la maison. Les femmes pieuses n'y assistaient pas car elles jugeaient ces pratiques peu orthodoxes, les curieuses ou les indiscrètes en étaient exclues car elles auraient troublé la divination.

Au début de la séance, une femme était choisie parmi l'assistance pour sa maturité, son art de dire et son savoir des incantations et des préparatifs. C'est elle qui effectuait la récitation de la *formule introductive* (Annexe, ex. 1 et 2) et la *fumigation du bocal* (voir ci-dessous), aidée en cela par une jeune fille, si possible vierge, tenant le bocal à portée de sa bouche durant l'*invocation* (Annexe, ex. 3).

Ensuite, le bocal, ouverture retournée vers le bas, était disposé au-dessus d'un foyer pour y subir une fumigation composée de végétaux (benjoin additionné d'ambre, de menthe sèche, de henné ou de coriandre et, parfois, d'éclats de bois provenant, si possible, de sept portes différentes) et de petits morceaux de vêtements (franges de foulard ou bout d'étoffe appartenant à une veuve, bouts de laine provenant de sept chéchias ou des glands de soie de la même coiffure).

La fumigation terminée, le bocal était rempli d'eau provenant de sept fontaines et recouvert d'une chéchia (de préférence celle d'un puceau). Ensuite, chacune des femmes présentes mettait dans le bocal, ou posait sur la table, un objet personnel (bague, alliance, bouton…) permettant de l'identifier par la suite. Cette préparation achevée, on procédait à l'invocation puis à la récitation du poème. Lorsque les objets servant à l'identification avaient été déposés dans le bocal, la jeune fille, faisait un nœud à sa ceinture ou à son foulard puis, la récitation terminée, elle défaisait ce nœud et retirait du bocal un des objets indiquant à qui le poème était destiné. La destinataire du poème faisait alors un vœu. Si le vase tournait à droite, le vœu serait exaucé, s'il tournait à gauche, il ne le serait pas ; lorsque les objets étaient disposés autour du bocal, c'est également le mouvement du vase qui révélait la destinataire du poème (dans ce cas, avant la récitation, chacune des femmes avait fait un nœud à sa ceinture ou à son foulard et un vœu) [1]. Ensuite, l'assistance interprétait le poème, révélateur de présages, en fonction de la situation de la destinataire (espérance de mariage, de retour d'un parent ou d'un ami, amour etc.). Une vérification avait lieu si l'interprétation était difficile ou si l'on voulait en apprendre davantage (à quelle date aurait lieu le mariage prévu/confirmé lors de la séance, quand reviendrait le parent éloigné ?).

Des variantes ont existé mais l'ordre dans lequel se déroulaient les différentes phases de la séance était toujours le même.

[1] La question de la réalité des mouvements du bocal, « témoins » de la présence de forces surnaturelles et censés transmettre un message des esprits par son truchement, ne sera pas abordée ; elle relève d'un autre mode de traitement des faits que celui adopté ici.

2. Divination et divertissement

Le caractère ***divinatoire*** des séances est marqué par plusieurs symboles réputés propices à la transmission des augures : les séances se déroulent la nuit et un rituel « ésotérique » les accompagne. De la symbolique divinatoire du rituel il faut retenir les formules invocatrice et introductive et la fumigation du bocal où se trouvent réunis les quatre éléments constitutifs de l'univers : l'*air* symbolisé par la souffle de la parole lors de l'invocation, le *feu* du foyer sur lequel le bocal est posé lors de la fumigation, la *terre* représentée par les végétaux mis dans le bocal pour la fumigation et par le bocal lui-même, l'*eau* dont le bocal est rempli ; sans oublier l'élément central, l'Humain représenté par les morceaux de vêtements mis dans le bocal lors de la fumigation. À ces symboles il convient d'en ajouter d'autres qui renforcent le caractère divinatoire de la pratique.

- La virginité de la jeune fille qui « garantit en quelque sorte l'impartialité du hasard » (Bencheneb 1956 : 24) et du jeune homme dont la chéchia recouvre le bocal.

- La nouaison, pratique fréquente dans les rites magiques en Afrique du nord (voir Doutté), qui a « pour effet de concentrer les forces sacrées sur l'individu » (Bencheneb 1956 : 28-29) [2].

- Le positivisme de la *droite* : celui du mouvement du bocal et celui que l'on relève dans les poèmes (Annexe, ex. 4a, 4b, 5a et 5b).

- Le positivisme des plantes de la fumigation : le *benjoin*, un des sept parfums à brûler les plus couramment utilisés dans la « pharmacopée magique musulmane … en Algérie et au Maroc » (Doutté 72), le *henné*, symbole de bonheur et de fécondité.

- Le chiffre 7, « certainement le plus usité dans la magie musulmane » (Doutté 184) que l'on relève pour les éléments de la fumigation (7 portes, 7 chéchias, 7 fontaines, 7 parfums) et dans les poèmes (Annexe, ex. 4a et 4b).

Il s'agit donc bien d'une pratique destinée à prédire l'avenir, non pas en agissant sur lui par des moyens particuliers (amulette, intervention de spécialistes) mais en influençant la destinataire du poème par le biais de la prédiction. Mais, dans le même temps c'est aussi un ***divertissement***. Un jeu, parmi d'autres, qui offrait aux femmes l'occasion de se rencontrer, d'échanger des nouvelles à une époque où divertissements et occasions de sorties étaient peu nombreux. C'était, comme l'a fait remarquer une de nos interlocutrices, une réunion de société destinée à « passer le temps quand on avait des invitées… maintenant il y a la télévision ». Au début du 20e siècle le divertissement prédomine mais il semble que cette pratique s'est greffée sur d'anciens rites divinatoires à une époque où les femmes étaient dans

[2] « En faisant un nœud à sa ceinture, la jeune fille canalise et fixe les fluides épars sur la personne dont elle pense le nom. En même temps, elle se met à l'abri des réactions maléfiques de ces fluides dont elle pourrait être la victime si elle ne prenait pas le soin de nouer sa ceinture. L'action de défaire le nœud libère de l'influence de cette force à la fois le patient, c'est-à-dire la personne qu'intéresse la consultation et l'agent, c'est-à-dire la jeune fille. » (Bencheneb 1956 : 28-29).

l'attente du retour d'un parent, ami, aimé, parti en mer (Annexe, ex. 6a et 6b) ; elle serait tombée en désuétude et muée en jeu de société « lorsque les incertitudes de la mer auraient disparu » (Bencheneb, 1956 : 31). On serait alors passé d'une pratique magique à un divertissement social, ce qui expliquerait la moindre rigueur des préparations et la présence de nombreux textes de facture masculine et d'inspiration religieuse.

3. Les textes

3.1. Datation et origine

Le corpus étudié est constitué de 180 poèmes : 160 publiés par Bencheneb provenant de sources diverses [3] et une vingtaine recueillis par nos soins. Parmi les 160 poèmes publiés par Bencheneb, vingt « ont été découverts dans un livre de comptes d'épicerie de 1840. Vingt-huit poèmes avaient été notés à Médéa vers 1885. J. Desparmet en a publié dix dans son *Enseignement de l'arabe dialectal* en 1903 et en 1913 » (Bencheneb 1956 : 29).

Outre ces dates qui font remonter la datation au milieu du 19e s. le vocabulaire laisse supposer que certains poèmes seraient plus anciens. Ainsi Bencheneb (1956 : 30) cite le nom d'un vêtement : فرجة [fərža], « sorte de robe », sorti de l'usage au début du 17e s. et le nom d'un tissu : روان [rwān], « toile grossière », qui n'est plus fabriqué depuis le début du 18e s. Geneviève Khedis (1982 : 79) relève l'usage de l'ancien nom de la ville d'Alger : *Mazghanna*, du nom de la tribu berbère les *Banî Mazghanna*, dont c'était le territoire (Boucherit 1996). Pour autant, ces indications ne permettent pas de dater ces textes qui restent « anonymes et sans âge » (Bencheneb 1956 : 29).

3.2. Langue

Le vocabulaire relevé peut donc laisser supposer qu'il s'agit d'un état ancien de la langue, mais ce n'est qu'une supposition car la langue conserve des mots bien longtemps après que les objets qu'ils désignent aient disparu ou soient sortis de l'usage. En fait, notre étude (Boucherit 2002) morphologique et syntaxique ne fait pas apparaître de différences majeures avec l'arabe algérien pratiqué de nos jours et même les textes les plus anciens publiés par Bencheneb n'offrent pas de difficulté de compréhension.

3.3. Thèmes & organisation interne

Les poèmes concernent surtout la vie affective : amour pour un aimé ou une aimée (ex. 7), un parent éloigné (ex. 8), et la vie quotidienne : médisance (ex. 9a, 9b et 10) ou

[3] Le détail en est donné par Bencheneb (1956 : 29, notes 38-40). À ce corpus il convient d'ajouter les nombreuses variantes (Annexe, ex. 4a et 4b) soigneusement signalées dans les notes. Ces variantes s'expliquent par le fait que les poèmes, transmis oralement (d'une femme à une autre, d'une génération à une autre, d'une région à une autre), sont soumis aux aléas de la mémoire, aléas auxquels il est possible de suppléer en improvisant.

fortune (ex. 11) et contiennent de nombreuses références à la nature : l'oiseau (ex. 12a et 12b), le soleil (ex. 8). Les invocations et les prières à Dieu (Le Charitable, ex. 12b) sont aussi présentes, tout comme l'est la parole divine portée par la voix d'un ange (ex. 13). Quant à l'organisation interne du poème, elle fait apparaître une division en deux parties : le début expose une situation, la fin énonce une sentence ou une morale (ex. 11 et 14).

3.4. Genre littéraire oral

Les textes relèvent de ce genre littéraire en ce qu'il s'agit d'« expressions non écrites produites par un individu ou un groupe social, élaborées dans leur forme et dans leur contenu, faites pour être répétées, transmises au sein du même groupe social et constituant des œuvres faisant partie de sa culture propre » (Camille Lacoste-Dujardin 1982 : 81). Par ailleurs, leurs caractéristiques (existence de vers, présence de rimes, utilisation du rythme, de strophes, de formes fixes, de répétitions, de parallélismes phonique et sémantique) dénotent qu'il s'agit de textes poétiques.

Ce sont des poèmes courts (quatre ou cinq vers généralement) monorimes (ex. 8) dans la majorité des cas ou présentant des rimes alternées (ex. 14). Au sein du poème, on note une recherche au plan des sonorités et des répétitions pour suppléer à l'irrégularité de la rime et maintenir le rythme – l'exemple 7 en est une bonne illustration.

Quant au genre poétique des *bûqâlates*, il est à classer dans une catégorie réunissant un ensemble de poésies populaires en arabe parlé qui existe au Maghreb. Vraisemblablement issu d'un « genre matrice » (Yelles 1982) cet ensemble, se serait diversifié en plusieurs variétés selon les lieux où il se développait : *ᶜarubi* à Fès et Tanger, *ḥawfî* à Tlemcen, *bûqâla* à Alger, Blida, Cherchell, etc. Ainsi s'expliquerait que l'on trouve des textes identiques dans les deux répertoires et les analogies formelles et thématiques entre *bûqâla* et *ḥawfî*.

4. Poésie, femme et divination

Cette pratique, spécifiquement féminine pose au moins deux questions. La première concerne la facture masculine de certains poèmes qui représentent environ un cinquième du corpus. La deuxième est relative aux rapports entre rituel magique, femme et poésie.

4.1. Facture masculine des poèmes : deux hypothèses peut-être conciliables

La *première hypothèse* (Yelles, 1982), s'inscrit dans un cadre qui considère un ensemble de productions poétiques orales présent au Maghreb (dont les *bûqâlates* et le *ḥawfî*), dans ses relations historiques avec des genres littéraires proches présents dans « l'Orient musulman ». En se répandant lors de leur transmission durant le processus d'arabisation du Maghreb, ces derniers se seraient adaptés et diversifiés favorisant l'émergence de genres maghrébins, différents entre eux par certains aspects mais ayant en

commun d'être des genres poétiques oraux produits en arabe parlé. Cette « poésie populaire, avant tout masculine, de forme brève » (Yelles, 1982 : 129) aurait été abandonnée (16e s.) par les hommes à la suite de profondes mutations sociales, culturelles et politiques (14e - 15e s.). Son adoption par le groupe féminin résulterait du « type d'organisation sociale traditionnelle, [où] la cellule familiale élargie devait certainement représenter l'un des lieux stratégiques de la production et de la reproduction du patrimoine culturel. Dans ce cadre (…) il n'est pas interdit de penser que l'omniprésence d'un réseau complexe de relations interpersonnelles (…) et de pratiques sociales (…) au sein d'une même famille (…) a favorisé le phénomène de mutation socio-littéraire du répertoire originel » (Yelles 1982 : 131).

Les développements de Yelles portent plus spécifiquement sur le *ḥawfî* tlemcénien mais son hypothèse peut valablement être étendue aux *bûqâlates* étant donné l'étroite proximité thématique et formelle des deux répertoires et la présence en leur sein d'un fonds de textes identiques.

La *deuxième hypothèse* est à l'inverse de la première. Selon Bencheneb le passage se serait fait du groupe féminin au groupe masculin. La facture masculine de poèmes d'amour et, dans le même temps, la présence de textes d'inspiration religieuse, procéderait de la mutation qu'aurait connue la séance de *bûqâla* qui, de séance occulte à laquelle seules les femmes participaient, serait devenue un jeu de société (voir § 4.2). Une conséquence de cette évolution, sans doute plus tardive que celle que décrit Yelles, a été « la levée du secret auquel les femmes étaient auparavant contraintes. Les quatrains circulèrent [alors] en dehors du groupe des initiées et jusque parmi les hommes qui, les trouvant plaisants, les recueillent et même les imitent. On comprendrait mal, en effet, ajoute Bencheneb, que tel poème où il s'agit de vin et tel autre où un amoureux se lamente de son infortune aient été composés par une femme » (1956 : 32).

Ces deux hypothèses sont peut-être conciliables. Dans un premier temps, il convient de remarquer la nature différente, mais non contradictoire, des arguments avancés : les uns s'appuient sur une analyse des textes ; les autres sur le fait que la pratique poétique est associée à une pratique spécifiquement féminine. Dans un deuxième temps il faut tenir compte de ce que : 1° la pratique poétique orale est une pratique collective, quel que soit le groupe dans lequel elle se déroule ; 2° la vie en société implique des contacts quotidiens entre les groupes, ce qui entraîne, à des degrés divers, le passage d'une pratique d'un groupe à l'autre et suppose le changement, plus ou moins important, de cette pratique.

Dans ce cadre, si l'on admet que les mutations invoquées se sont produites à des époques différentes, il est possible de faire une troisième hypothèse. Dans une première phase, qui se situerait autour du 16e siècle, les poèmes, de facture masculine, sont adoptés par les femmes qui y adjoignent une pratique qui leur est propre, transformant ainsi la pratique poétique en pratique sociale. Cette première phase serait celle à laquelle sont saisis le *ḥawfî* et

le jeu de l'escarpolette en un temps donné de l'évolution du genre matrice : les poèmes "originellement" de facture masculine sont passés dans le groupe des femmes. Si on prend en compte la diversification du genre matrice en plusieurs répertoires/pratiques qui auraient évolué de manière autonome on peut alors envisager que, dans une seconde phase, située très approximativement au début du 19e siècle et qui ne concernerait que le *jeu de la bûqâla*, l'aspect divinatoire, propre au groupe des femmes (voir § 4.2), aurait perdu peu à peu sa raison d'être et, par un effet à rebours, les poèmes seraient (re)passés dans le groupe des hommes qui pourraient en avoir composé de nouveaux. Les poèmes de facture masculine seraient alors, tout à la fois, des poèmes relevant de l'une ou l'autre phase.

4.2. Rituel magique, femmes et poésie

Nombre de travaux font état de ce que les femmes, plus souvent que les hommes sont, au Maghreb, associées à des pratiques (voir Dermenghem et Doutté) que récuse la stricte orthodoxie religieuse (culte des saints notamment) ou qui sont jugées hérétiques (conduites de sorcellerie). Par ailleurs, bon nombre d'entre eux soulignent les rapports entre *poésie* et *magie* d'une part, et pratique *poético-magique* et *femme*, d'autre part. Ainsi il est fréquent, et pas seulement en Algérie ou au Maghreb (Bencheneb 1956 : 21, 26, 29), que des pratiques plus ou moins magiques soient accompagnées d'incantations poétiques. Pour l'Algérie, nous citerons le cas du Sétifois où les « incantations magiques récitées par les femmes (…) quand elles préparent les substances envoûtantes sont le plus souvent des petits poèmes improvisés, faits toujours en langue arabe (langue que parlent les djinns)… » (Ouitis 1984 : 128) ou de la Kabylie pour laquelle il a été signalé (Virolle 1982, Virolle-Souibes 1982) que les textes émis, en kabyle, au cours de séances de divination sont des prédictions poétiques. La séance de *bûqâla* aurait été, parmi d'autres, un de ces types de *pratiques féminines poético-magiques*.

5. Évolution du *jeu de la bûqâla*

La *séance de bûqâla*, telle que décrite au § 1, a probablement disparu « au lendemain de la guerre de 1914-1918. (…). Les femmes aujourd'hui [1956] âgées de cinquante ans, écrit Bencheneb, ont pratiqué dans leur jeunesse ce jeu. Celles qui sont plus jeunes peuvent savoir quelques poèmes qu'elles ont appris. Elles ignorent ce qu'est une séance de *bûqâla*. » (1956 : 31). En 1984, année de nos recueils, les poèmes étaient encore dans la mémoire de femmes nées dans les années 1950 mais aucune n'avaient connu de *séance de bûqâla* dans son enfance. Néanmoins le *jeu de la bûqâla* n'a pas totalement disparu ; l'attrait de la prédiction associé au jeu et à la conservation des poèmes en mémoire a permis qu'il se renouvelle et se perpétue sous d'autres formes.

Deux facteurs ont contribué à ce renouvellement. Le premier, et le plus important, est le passage à l'écrit. La fixation écrite des poèmes et la généralisation de l'écrit dans la société

ont considérablement élargi la diffusion du *jeu de la bûqâla* sous des formes renouvelées : l'Internet en est la forme la plus récente mais sans l'écrit elle n'aurait pas été possible. Le deuxième facteur, non moins important mais subordonné au premier, est le désir diffus de perpétrer un patrimoine culturel, expression d'un héritage identitaire collectif que l'on peut se réapproprier grâce à des techniques modernes. Ces deux facteurs, conjoints, sont à l'oeuvre dans les évolutions successives qu'a connues le *jeu de la bûqâla* ; et, dans les différentes formes que nous en avons répertoriées, ils se combinent aux caractéristiques anciennes (présentes à des degrés divers) qui faisaient la spécificité du *jeu de la bûqâla* et à de nouvelles. Dans la suite nous mettons en évidence les traits (notés en gras) qui caractérisent chacune de six phases que nous avons isolées.

5.1. Nous considérerons comme première la forme qui correspond à la pratique décrite au § 1, nous n'y reviendrons pas.

5.2. À la demande d'une femme en quête de prédiction, un poème, sorti de la mémoire d'une autre femme, est écrit ; son interprétation est ensuite confiée à une troisième supposée avoir les compétences nécessaires en matière de divination.

Par rapport à la première forme, cette pratique s'apparente davantage à une banale consultation chez une voyante qui « voit » – tout comme dans le marc de café par exemple – des présages dans le contenu du poème. De la première forme subsiste le poème lui-même et « l'impartialité du hasard » garantie par la mémoire d'où surgit le poème. Mais, outre le fait que le poème est **écrit**, une différence majeure intervient : l'interprétation n'est plus collective, elle revient à une femme détentrice d'un savoir, une spécialiste. La pratique reste **féminine** et a encore pour objet la **prédiction** mais elle **perd son caractère de divertissement.** C'est une pratique **individuelle** (tant sur le plan de son déroulement que sur celui des **attentes** de la demanderesse) qui a toujours lieu dans un **espace intime** (certes modifié mais limité à l'espace créé par la relation entre la demanderesse et la spécialiste) mais qui nécessite le recours à une **spécialiste**.

5.3. Même pratique que précédemment (la récitation **orale** du poème peut retrouver sa place) mais l'**espace collectif** est recréé sur le lieu de travail (nous avons eu l'occasion d'assister à une séance de ce type dans un bureau d'une société commerciale) ; se réinstaure alors la prise en charge des dires par le groupe de pairs – une des fonctions essentielles du *jeu de la bûqâla*. L'interprétation est **collective** et **ludique**.

5.4. Une modification essentielle apparaît avec la diffusion à la **radio** d'émissions dans lesquelles une auditrice **dédie un poème** à un.e parent, un.e ami.e. Outre que l'espace dans lequel se déroule le *jeu de la bûqâla* s'est **virtualisé** et considérablement **étendu**, le jeu lui-même a perdu un des composants qui faisait sa spécificité : l'aspect divinatoire (le poème messager d'une pensée n'est pas porteur de présages) garanti par « l'impartialité du hasard » (le poème est dédié à…) et par le rituel.

Depuis 1974 la Radio Télévision Algérienne y a consacré, par intermittence, plusieurs émissions : sur la chaîne 3 (en français), d'avril 1974 à août 1975 et en 1983 pendant le mois de Ramadan ; sur la chaîne 1 (en arabe) en 1983 (M'Hamsadji 1989 : 91) ; et peut-être d'autres dont nous n'avons pas connaissance. Ces émissions, qui ont connu un réel succès, ont eu d'importantes répercussions. D'une part elles ont fait connaître à un large public national une pratique régionale qui était tombée dans l'oubli et, d'autre part, elles ont contribué à la constituer comme élément du **patrimoine culturel** national à préserver.

Ce **processus de patrimonialisation** n'ira qu'en s'accentuant. Ainsi, c'est en tant que **spectacle** que le *jeu de la bûqâla* a été proposé au public de l'auditorium de la RTA durant le mois de Ramadan d'octobre 2006 : une chanteuse tenait le rôle de l'officiante, des comédiens celui des récitants, des danses accompagnaient l'ensemble et enfin un présentateur, aidé de Kaddour M'Hamsadji spécialiste de la question, animait le spectacle et faisait le lien avec le public. Ces émissions de radio ont eu pour conséquence d'attirer l'attention d'**autres médias**. « À partir des années 1980 et durant plusieurs années consécutives, tout au long du mois de Ramadan, certains **journaux** francophones (*Alger républicain*, *Le Matin*) ont régulièrement publié des textes de *bwâqal* accompagnés de quelques informations ou commentaires. … Au début des années 2000, un **opérateur de téléphonie** mobile [Nedjma] a décidé de s'en servir pour lancer un jeu téléphonique, toujours pendant le "mois sacré". Les usagers peuvent ainsi s'échanger des "textos" (SMS) sous la forme de petits poèmes dédicacés. » (Yelles, à paraître).

Sans doute faut-il rattacher à cette reviviscence du souvenir la publication en France, en 2006, d'un **"beau livre"** : *Bouqala. Chants des femmes d'Alger*, dans lequel les textes en arabe (avec leur traduction française) sont élégamment **calligraphiés**) et accompagnés de dessins de **style "orientaliste"** en couleur. Enfin, le Musée national des arts et des traditions populaires d'Alger a publié un **coffret** (non daté, acquis en 2010) intitulé : البوقالة [al-bûqâla] contenant 23 enveloppes avec, dans chacune d'elle, une carte ornée d'un liseré vert sur laquelle est imprimé à l'encre noire un poème écrit en arabe avec sa traduction française. Mais ce coffret, du moins celui dont nous disposons, ne contient aucune autre information.

Cependant, à la différence des médias qui conservent au *jeu de la bûqâla* son aspect interactif, ces deux dernières entreprises, tout en contribuant à augmenter sa diffusion, l'insèrent davantage encore dans le **registre patrimonial** et lui font perdre de son **caractère vivant**.

5.5. Cet élargissement de l'audience, n'est pas étranger au fait que le *jeu de la bûqâla* a aussi trouvé sa place au **théâtre** dans une pièce de Slimane Benaïssa, *Au-delà du voile* [4]. Cette pièce met en scène « [d]eux soeurs en conversation. La cadette, jeune intellectuelle

[4] Créée en Algérie en 1990 sous le titre *Rak khouya wâna chkoun* « Si tu es mon frère moi qui suis-je ? » la pièce a été représentée à Paris en février 2011 au théâtre du Lucernaire.

s'insurge contre le machisme de son frère qui veut l'obliger à porter le hidjab. (…). Son aînée, apparemment soumise (…), ne comprend pas ce refus qui lui apparaît comme une forme de trahison. Mais leur complicité, leurs souvenirs et leur tendresse partagée l'amènent à approuver sa soeur. À demi-mot... » [5]. Dans une des scènes où les deux sœurs se remémorent leurs souvenirs d'enfance, « au temps jadis où … », le *jeu de la bûqâla* s'impose comme un souvenir joyeux. L'aînée récite des poèmes tirés de sa mémoire mais adaptés dans leur contenu à la situation socio-politique de l'Algérie des années 1990 et, à la suite de la récitation, la cadette les interprète. Toutefois, dans le cas présent, la **prédiction attendue** de la récitation des poèmes n'a pas pour arrière-fond des attentes individuelles (affectives ou autres) mais une **attente collective** assujettie à la situation tragique de l'Algérie dans cette période. Et, en effet, l'interprétation débouche sur le nom de partis politiques susceptibles d'apporter une solution aux problèmes évoqués par les deux soeurs. L'insertion du *jeu de la bûqâla* et le tour que l'auteur lui fait prendre répond certainement à son intention d'enraciner sa pièce dans les réalités algériennes contemporaines (statut des femmes, contexte politique) mais il le fait en **récupérant**, de manière comique, voire même bouffonne, un élément culturel en voie de patrimonialisation.

5.6. Enfin, il reste à signaler l'irruption du *jeu de la buqala* sur l'Internet. Une première recherche sur le site de recherche Google ouvre sur environ 11900 résultats (11.300 en français, 102 en anglais, 40 en arabe) ; la deuxième recherche avec l'expression « jeu de la bouqala » restreint très nettement le nombre de résultats (1060 en français, 26 en anglais, 8 en arabe) mais, malgré les nombreux doublons, il reste très élevé. Nous ne nous sommes donc pas livrée à une étude exhaustive de l'ensemble de ces sites ; nous en avons seulement consulté quelques uns, notamment le réseau social Facebook qui affichait 285 membres (ce qui est finalement peu) en février 2011.

Par rapport aux traits dégagés précédemment, la consultation de ces sites n'apporte pas de nouveaux éléments mais elle en infléchit certains. Le trait **féminin** se double d'un **imaginaire orientaliste** que l'on perçoit dans la représentation de la femme (les tableaux ou les photos illustrant certains sites sont, très nettement, de style orientaliste) ; le trait **divination** est souligné par les liens renvoyant à des sites de voyance ; le trait **patrimonialisation,** qui s'est progressivement établi, est accentué par les références au *jeu de la bûqâla* sur les sites informant des **« us et coutumes » de l'Algérie**. Ces infléchissements, où les poèmes en tant que tels tiennent peu de place, font du *jeu de la bûqâla* une « étrange curiosité », voire une « une curiosité étrangère », encore pratiquée de nos jours à Alger, ce qui n'est pas le cas, nous le savons maintenant.

Un trait pourtant est très novateur et transforme vraiment le *jeu de la bûqâla*, c'est l'**écrit** et la place qu'il prend dans la transmission des poèmes. Non pas celui des chercheurs

[5] *Au-delà du voile*, Lansman éditeur, Carnières (Belgique), 2008 [1e éd. 1991], 4e de couverture.

qui lui a permis de connaître une seconde vie dans les années 50 du siècle dernier, mais celui des participantes qui, en échangeant à grande échelle des *bûqâlates* (ou des bribes de poèmes présentées comme tels) [6], lui procure une troisième vie en cette première décennie du 21e siècle. Cela est manifeste sur le réseau social Facebook dans lequel des femmes font revivre et partagent un **héritage culturel revisité** [7], dans un **espace communautaire virtuel** où **distance et absence sont neutralisées**. Mais, dans cet espace, le *jeu de la bûqâla* se présente surtout comme un moyen de créer et maintenir des liens (c'est le propre du réseau social) par le biais d'un poème supposé apporter « un bon fèl [فـأل "augure"] » comme l'écrit l'une d'entre elles. Dédié par celle qui l'aura écrit au groupe, à l'un.e de ses membres, ou à une personne à laquelle elle aura pensé, le poème est ici le messager du bon augure, sorte de petite pensée porte-bonheur offerte à ses ami.e.s. Ne subsistent alors que peu des traits qui caractérisaient le *jeu de la bûqâla*.

Avec cette dernière pratique on voit que le cercle des participantes s'est élargi bien au-delà du cercle initialement connu ; l'espace est resté *féminin* mais il s'est virtualisé élargissant ainsi, et sans commune mesure, l'*intimité domestique* dans laquelle s'exerçait le *jeu de la bûqâla*.

Conclusion

On voit ainsi comment, dans ces évolutions successives, le *jeu de la bûqâla* s'est peu à peu éloigné de son *espace* « *originel* » de production et de transmission d'une pratique culturelle ancrée dans un groupe social pour se diluer dans une banale pratique folklorique où les traits pittoresques l'emportent sur la « tradition authentique et autochtone ». Certes, la mémoire se perpétue mais il subsiste peu de choses de ce qui faisait la spécificité du *jeu de la bûqâla* qui, actuellement, ressemble davantage à un jeu quelconque de prédiction de l'avenir (devinettes prédictives, horoscopes, porte-bonheur) dans lequel ce qui faisait sa richesse poétique et son originalité ont disparu.

Références

Beaussier, Marcelin. 1958. *Dictionnaire pratique arabe-français*, nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par Mohamed Ben Cheneb, Alger : La Typo-Litho & Carbonel – La maison des livres.

Bencheneb, Saâdeddine,

– 1945. « Chansons de l'escarpolette », *Revue Africaine*, n° 89. 90-91.

[6] Qui, selon les cas, sont écrits en graphie arabe seulement, en graphie arabe et traduits en français ; en graphie arabe, translittérés en caractères latins et traduits en français ; en arabe à l'aide de caractères latins sans traduction en français.

[7] « Je suis fière, dit l'une d'entre elles, de participer à ce groupe … qui représente ma culture, mon histoire et surtout mes souvenirs ».

– 1947. « La littérature arabe contemporaine en Afrique du nord », *Les Cahiers du Sud. Islam et Occident*, 1947. 248-257.

– 1956. « Du moyen de tirer des présages au jeu de la bûqâla », *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger* [AIEO], t. XIV. 9-111.

Blachère, Régis, Chouémi Moustafa et Denizeau Claude, 1970. *Dictionnaire arabe – français - anglais (langue classique et moderne)*, tome deuxième, Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose.

Boucherit, Aziza,

– 1984. « Des bûqâlât. Poèmes algérois », *Matériaux arabes et sudarabiques*, n° 2. 197-217.

– 1988 « Littérature orale et divination. Le passage à l'écrit », *Cahiers de littérature orale*, n° 23, Paris, Publications Langues'O. 157-175.

– 1996. « Au commencement était la légende. Voyage autour du nom d'Alger », *Alger. Une ville et ses discours,* éds. Naget Khadda, Paul Siblot, Praxiling-Université Paul Valéry Montpellier III. 31-40.

– 2002. *L'arabe parlé à Alger. Aspects sociolinguistiques et énonciatifs*, Paris : Louvain, Peeters, [= *L'arabe parlé à Alger*, Alger : Éditions ANEP, 2004]

Dermenghem, Émile, 1954 [réimpression 1982]. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris : Gallimard.

Dozy, Reinhart, s.d. [1e éd. Jean Müller, Amsterdam, 1845]. *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, Beyrouth : Librairie du Liban.

Hadj Eddine Sari, Ghawthy, 2007. « Bouqala et autres symboles », *Annales du patrimoine*, n° 7, Université de Mostaganem. Consultation <http://annales.univ-mosta.dz> le 11-12-2010.

Khedis, Geneviève. 1982. « Présentation d'une recherche en cours : la boqala (poésie féminine de tradition orale », *Littérature orale. Actes de la table ronde. Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques* [CRAPE], *Alger*, *juin 1979*, Alger, OPU. 76-80.

Desparmet, Jean. 1905 [2e éd. refondue de la première moitié : Alger, Jourdan, 1913]. *Enseignement de l'arabe dialectal d'après la méthode directe. Seconde période. Textes de lecture : coutumes, institutions, croyance*, Blida.

Doutté, Edmond. 1984, [1e éd. 1908]. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris : Jean Maisonneuve & Geuthner.

Lachraf, Mustapha. 1947. « Petits poèmes d'Alger [recueillis et traduits par] », *Les Cahiers du Sud. Islam et Occident*. 340-342.

Lacoste-Dujardin Camille. 1982. « Littérature orale et Histoire. Fonctions historiques d'un corpus de littérature orale paysanne algérienne », *Littérature orale. Actes de la table ronde, Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques* [CRAPE], *Alger*, *juin 1979*, Alger, OPU. 81-95.

M'Hamsadji, Kaddour. 1989. *Jeu de la boûqâla (Contribution à une meilleure connaissance de ce divertissement éducatif et populaire)*, Alger : OPU.

Oulid-Aissa, Youssef. 1947. « Le jeu de la bûqâla – Poésie divinatoire », *Les Cahiers du Sud. Islam et Occident*. 334-339.

Ouitis, Aïssa. 1984. *Possession, magie et prophétie en Algérie*, Paris : Arcantère.

Virolle, Marie-France. 1982. « Une forme de poésie féminine issue d'un rituel divinatoire », *Littérature orale. Actes de la table ronde, Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques* [CRAPE], *Alger*, *juin 1979*, Alger : OPU. 114-121.

Virolle-Souibes, Marie. 1982. « Trois séquences divinatoires. Première partie : prédictions en arabe », *Littérature orale arabo-berbère* [LOAB], 13. 119-166.

Yelles, Mourad,

– 1982. « À propos du *ḥawfî* tlemcénien. Contribution à une théorie de la genèse et du développement socio-littéraire d'un genre poétique oral au Maghreb », *Littérature orale. Actes de la table ronde, Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques* [CRAPE], *Alger*, *juin 1979*, Alger : OPU. 122-136.

– A paraître. « Un exemple de 'porosité' intergénérique. À travers les quatrains poétiques de la tradition orale féminine au Maghreb ».

Références des matériaux examinés

البوقالة، المتحف الوطني للفنون والتقاليد الشعبية

Al-Bûqâla, Coffret format 10 x 15, Musée des arts et des traditions populaires, Alger, s.l., s.d.

Au-delà du voile, Théâtre du Lucernaire, Paris, adaptée et mise en scène par Agnès Renaud de *Rak khouya wâna chkoun*, « Si tu es mon frère, moi, qui suis-je ? » de Slimane Benaïssa.

Benaïssa, Slimane, 2008 [1e éd. 1991]. *Au-delà du voile*, Lansman, Carnières (Belgique).

Kacimi Mohamed, Koraïchi, Rachid, 2006. *Bouqala : Chants des femmes d'Alger*, Illustrations Rachid Koraïchi, Paris, Éditions Thierry Magnier.

Annexe

Certains des textes publiés par Bencheneb (1956) sont présentés comme dans la publication initiale (numérotation en chiffres romains, graphie arabe et traduction française) avec en sus leur notation phonétique. Pour d'autres, seule la traduction française est proposée.

Certains des poèmes publiés par Boucherit (1984) sont présentés comme dans la publication initiale (numérotation en chiffres arabes, graphie phonétique et traduction française). Pour d'autres, seule la traduction en français est proposée.

Le phonétisme restitué est destiné à permettre au lecteur d'accéder au texte écrit (Bencheneb) ou produit (Boucherit) en arabe ; il s'agit d'une notation phonétique large qui ne saurait suffire à une analyse phonétique ou phonologique sérieuse.

Les segments en gras ou en italique sont ceux sur lesquels nous souhaitons attirer l'attention du lecteur selon ce qu'illustre l'exemple.

1. Formule introductive.

Bencheneb, p. 23 ne fournit pas le texte en arabe ; voir ci-dessous (ex. 2) une variante avec la version en arabe et sa traduction en français.

C'est en invoquant le nom de Dieu que j'ai commencé.
En priant Dieu de répandre Ses Grâces sur le Prophète,
Et en appelant sur ses Compagnons les Bénédictions divines.
J'ai crié : ô mon Créateur, ô Toi qui secours je requiers Ton secours.

Monseigneur ᶜAbd al-Qâdir, c'est toi que j'ai choisi comme clé du bien, ô chef des pôles mystiques, ô toi que mon sort n'a point encore touché.
Ouvre-moi au milieu des difficultés une voie
Et dresse-moi, dans les mers, une chambre haute de joie,
Ô Bienfait de Dieu, ô Abû ᶜAlâm al-Djilâli.

2. Formule introductive (variante de l'ex. 1 ci-dessus), Bencheneb : I.

C'est en invoquant le nom de Dieu que j'ai commencé, *En priant Dieu de répandre Ses Grâces sur le Prophète*	وعلى النبي صليت	بسم الله أبديت
Et en appelant sur ses Compagnons les Bénédictions divines, *Ô vous qui habitez la maison.*	البيت ياساكنين	وعلى الصحابة أرضية

3. Invocation

Bencheneb, p. 22 : ne fournit pas le texte en arabe.

Nous t'avons soumis à la fumée du benjoin, apporte-nous les nouvelles des cafés.
Nous t'avons soumis à la fumée du henné, apporte-nous les nouvelles d'Alger.
Nous t'avons soumis à la fumée des chiffons provenant d'une veuve, apporte-nous les nouvelles des hommes.
Nous t'avons soumis à la fumée de l'huile, apporte-nous les nouvelles de chaque maison.
Nous t'avons soumis à la fumée de…, etc.

4a - Bencheneb : XIII

dār-nā fī ž-žabɛl u l-ḥbīb sfal !	و الحبيب اسفل	دارنا في الجبل
ki ḥažžab-ni baba mā ṣabt min nərsəl !	ما صبت من نرسل	كحجبني بابا
rsəlt ḫwitəm đhɛb u l-fuṣ ᶜand ḥmām !	و الفص **عند** حمام	رسلت خويتم ذهب
laqīt đāk əš-šabbāb fī saqīfa l-ḥammām !	في سقيفة الحمام	لقيت ذاك الشباب
bust yiddi-h **l-yamīn** u ṣamt **səbᶜa** ayām !	وصمت سبع ايام !	بست يده اليمين!

Notre demeure se trouve dans la montagne et celle de l'aimée en bas.
Quand mon père m'a fait mettre le voile, je n'ai pas trouvé de messager à envoyer.
J'ai donc envoyé une petite bague en or avec un chaton d'améthyste.
J'ai rencontré ce beau jeune homme dans le hall du ʒammâm.
*J'ai baisé sa main **droite** et j'ai jeûné pendant **sept** jours.*

4b - Bencheneb : XIII, **variante** à partir du 2e vers

dārnā fī ž-žabɛl u l-ḥbīb sfal	و الحبيب اسفل	دارنا في الجبل
baba ḥažžabni aᶜlīk lā ṣabt min nərsəl	**لا صبت من نرسل!**	**بابا حجبني عليك !**
nərsəl ḫwitəm đhɛb u l-fuṣ ᶜand ḥmām	**و الفص عند حمام!**	**نرسل خويتم ذهب!**
rānā natlaqu fī saqīfa l-ḥammām	**في سقيفة الحمام!**	**رانا نتلاقوا!**
bust yiddih **l-yamīn** u samt **səbᶜa** ayām !	وصمت سبع ايام!	بست يده اليمين!

Notre demeure se trouve dans la montagne et celle de l'aimée en bas.
Mon père m'a interdit de vous voir. Je n'ai trouvé personne à vous envoyer.
Je vous envoie une petite bague d'or dont le chaton a été confié à un ramier.
Nous nous retrouverons dans le hall du ʒammâm.
*J'ai baisé sa main **droite** et j'ai jeûné pendant **sept** jours.*

5a - Boucherit : 5.

Je suis descendue au bord de la mer et j'ai trouvé du sable brûlant
*Je l'ai ramassé avec ma main **droite** et je l'ai mis dans mes bras*
Il a parlé pour moi l'Ange Il a dit : « Dieu y pourvoira
Il te viendra sain, puissant, grâce au Prophète arabe
La porte du bonheur s'ouvrira Dieu y pourvoira ».

5b - Bencheneb : XIV.

Les ramiers ont pris l'essor, et les tourterelles aussi, et ils se sont posés sur le dôme du hammâm.
*Une colombe **blanche** s'est posée sur la terrasse de la chambre haute.*
J'ai vu le seigneur des jeunes gens faire ses ablutions rituelles dans le patio
*Et j'ai baisé sa joue **droite** et lui ai piqué une rose dans ses cheveux.*

6a - Bencheneb : IV.

*Le **navire** qui est arrivé, comment lui témoignerai-je ma gratitude*
D'amandes et de sucre je nourrirai ses gens.

De civette et d'essence parfumée j'oindrai ses mats
Et je prierai Dieu Tout-Puissant de le conduire au pèlerinage de La Mecque.

6b - Bencheneb : VII.

*Nous sommes venus de **Smyrne.** Là-bas nous étions rassemblés dans la **grande mer**, là-bas nous avons jeté l'ancre*
Le firman nous est parvenu de la part du Sultan. Le capitaine l'a lu, et le secrétaire, au milieu de nous.
Réjouis-toi, ô cœur qui nous attends, voilà que nous sommes venus
Et que le vert de gris aveugle les yeux de qui ne nous aime pas.

7 - Amour pour une aimée : Boucherit : 7.

ana rayəḥ ya ᶜbəd u laqat-ni l-qodra	*Je pars ô amis la destinée m'a rencontré.*
məktuba fi l-ğəbin u l-ᶜabəd slək	*La destinée de l'homme est tracée et suit son chemin*
ana rayəḥ ya ᶜbəd u laqat-ni ṭ-ṭofla	*Je pars ô amis une jeune fille m'a rencontré.*
l-ḥayik rəšqat-u ᶜal s-saq sbwala	*Elle a noué son voile et sur sa cheville porte un bracelet.*
qəsmat qəlb-i kif əl qəsma !	*Elle a partagé mon cœur en morceaux*
kima nəqsəm ər-rfəs ᶜla d-drari !	*Comme je partage la galette pour les enfants*
nəs mən-nu yasqi lə-bḫayr u l-ğənā !	*Une moitié irrigue les prés et les jardins*
u nəs mən-nu yəbki ᶜal fərqət lə-ḥbab !	*L'autre moitié pleure d'être séparée des amis*

8 – Amour pour un parent éloigné : Boucherit : 3.

ya šəmš laᶜšiya səlmi aᶜla l-aḥb**ɛb**	*Ô Soleil couchant salue les amis*
səlmi aᶜl-ḥaḍrin dzidi ᶜal l-ġiy**ɛb**	*Salue les présents et aussi les absents*
quli-hum sɛlf li kḥal rah mən hwa-kum **šɛb**	*Dis-leur : La chevelure noire de votre amour blanchie*
ntuma ᶜla qʔrbˀna u ḥna !ᶜla sb**əb** !	*Vous êtes nos parents et nous sommes liés*

9a – Médisance : Bencheneb : LXXXI.

qūlū qūlū qūlū qūl-kum rah uṣal-nī	قـولكم راه وصلـني	قـولـوا قـولـوا قـولـوا
wuḷḷah mā fī ḥatta šī dūn-ī	حتـى شـي دونـي	والله مـا فـي
ġīr aᶜli zahū d-dənya karhū-ni l-aḥbāb	كـرهوني الاحبـاب	غير علي زهـو الدنيـا
šarqū saᶜd-ī wa ṭīr-ī nṣāb	وطـيري انصـاب	شـرقـوا سعـدي

Parlez, parlez, parlez toujours ! Vos propos me sont parvenus.
J'en jure par Dieu, il n'y a rien de mauvais en moi.
C'est seulement pour les plaisirs de ce monde que les amis m'ont détesté.
Vous avez déchiré mon bonheur, mais j'ai retrouvé mon oiseau.

9b – Médisance : Boucherit : 1 (variante de 9a, à partir du 3ᵉ vers)

qulu qulu qul-kum rah uṣal-nī	*Parlez, parlez, vos dires me sont arrivés*
u ana wuḷḷah ma fi msala duniya	*Mais moi je jure qu'en moi rien n'est mauvais*

ᶜala zahud d-dənya karhu-ni l-əḥbɛb
ṭēr li ṭār li rani ṣobtˢo
fərḥo liya ya li kuntˢum li məl l-aḥbɛb
saᶜdi tsəggəm ṭer-ē ɪra-h nṣab

Parce qu'ils se sont retirés du monde les amis m'ont abandonné
L'oiseau qui s'est envolé loin de moi je l'ai retrouvé
Réjouissez-vous pour moi ô ceux qui étiez de mes amis
Ma chance revient mon oiseau est retrouvé

10 – Médisance : Boucherit : 10.

b-yədd-i qṭaᶜt ˀˡ-lḥam u ᶜamalt-hu bəzzaro !
udn-i smaᶜt lə-klam u ᶜarft mən qalo !
ya qa'il l-qbiḥ waš qəddit tərbaḥ !
s-sbaᶜ fi ġabt-u ḫəlli l-kləb tənbaḥ !

De mes mains j'ai coupé la viande et je l'ai épicée
De mes oreilles j'ai entendu les médisances et je sais qui les a dites
ô le médisant qu'espères-tu gagner
Le lion est dans sa forêt Laisse le chien aboyer

11 – Fortune : Boucherit : 8.

tmənit ᶜan ḫalq-i səğra mən ᶜambʔr !
myat ṭer ḥmmama ᶜla kul ᶜʔrf tgʔr !
myat məlluk duk draf u l-əsmar
myat dublun duk l-ukbar u ṣ-ṣfar !
məkka u ḥiğa ṭulən l-ᶜmar !

J'ai souhaité de Dieu un arbre d'ambre.
Des centaines de tourterelles roucoulant sur chaque branche
Des centaines de pages gracieux et bruns
Des centaines de doublons grands et jaunes
La Mecque, un pèlerinage, une longue vie.

12a – Oiseau symbole de l'aimé(e) : Bencheneb : CXIII.

əṭ-ṭīr li ṭārli yāk **rani ṣabtu**
qāl-l-ī ɪmənnik hađa l-ğafā wa mənnik kul l-asbāb
'afrḥu-l-i saᶜdī tsəggəm wa ṭīrī rah nṣāb

الطـيـر الـي طـار لـي يـاك رانـي صـبـتـه
قال لي منك هذا الجفـا و مـنـك كل الاسباب
افرحوا لـي سعدي تسقم وطـيري راه انصاب

L'oiseau qui m'a échappé, voici que je l'ai retrouvé.
Il m'a dit : « De toi provient cette rigueur. Tu es cause de tout. »
Réjouissez-vous à mon sujet : mon sort est devenu meilleur : mon oiseau est retrouvé.

12b –Oiseau symbole de l'aimé(e) : (Boucherit : 4).

ṭār ṭ-ṭwiyar ṭār u nzəl ᶜal la-ḥbʔq ġənna
ya mən aᶜṭah l-loqt ya mən sqah b-əl-ma'
qrīb iḥən ˀⁿ-hin
i ğūz aᶜli-na had əl-ġumma
nrəğᶜo ḫiyar ma kunna
ḫēr baṣʔt u l-baqiya b-əl-ma'

Il a volé l'oiselet, il a volé et s'est posé sur le basilic en chantant.
Ô celui qui accorde le grain. Ô celui qui accorde l'eau.
*Bientôt, **le Charitable** s'attendrira.*
Il éloignera de nous cette tristesse.
Nous redeviendrons mieux que ce que nous étions.
L'abondance s'est répandue et la postérité vient de l'eau.

13 – Voix de l'Ange : « voix douce » : Boucherit : 6.

hrəžt nhar əl-**ğəmᶜa** u fi yiddi **šəmᶜa** !
u ṭla ᶜ l-**ṣəmᶜa** naba'tni ṣut əḥnin !

Je suis sortie vendredi et dans ma main [je tenais] un cierge
*Je suis montée au minaret, **une voix douce** m'a parlé*

qal-l-i ya bənt sadat ḥağt-ək ra-hi nəqdət !	*Il m'a dit ô fille de seigneurs ton vœu est exaucé*
u fi kəm əl-mədda / qal-l-i mabin l-yum u ġəda !	*Et dans combien de temps ? Il a dit : Entre aujourd'hui et demain*
roḥi lə-mkan-ək tsəbi l-her qəddam-ək	*Rentre en ta demeure tu trouveras le bonheur*

14- Sentence ou de morale : Boucherit : 2 (voir également ex.11).

ḥatta ḥatta u lin ta hada ḥ**ta** !	*Jusqu'à, jusqu'à, jusqu'où cela, jusqu'à quand*
u dmaᶜti kif əš-šta u ḥalti fi məġ**ta** !	*Mes larmes couleront comme la pluie et mon cœur dans l'ennui*
kəllmi ya s-səkta u ana ḥaṭri yihw**ak** !	*Parle-moi ô la silencieuse, mon âme te désire*
naᶜlat aḷḷah li qul ana nənsɛ**k**	***Que Dieu maudisse celui qui dit que je t'oublierai***

SAMPLES OF WRITTEN *FUṢḤĀ* AND MOROCCAN *DĀRIŽA* IN VASILE ALECSANDRI'S NOVEL *O CĂLĂTORIE ÎN AFRICA* (A JOURNEY TO AFRICA)

Andreea Dumitrescu
University of Bucharest

Abstract. Through this study, I submit to analysis a corpus of four fragments of Moroccan popular poetry that Vasile Alecsandri collected during his journey in Morocco in 1853. The corpus, which was inserted afterwards in the travel novel *O călătorie în Africa* (A Journey to Africa), contains mostly written samples of Moroccan Arabic, also known as Moroccan *dāriža*, but there are also some literary Arabic occurrences, namely *fuṣḥā*, especially along the lines of *malḥūn* poetries, which are part of the Moroccan folklore. Therefore, the present analysis aims to outline the differences between these two linguistic registers and the context in which they appear, as they have been witnessed and attested in a written form by a non-Arabic speaker, Vasile Alecsandri. Given the fact that Arabic dialects were hardly ever used in a written form, Alecsandri's data are valuable by its novelty.

Keywords: Moroccan folklore; Vasile Alecsandri; travel literature; Moroccan Arabic; *fuṣḥā* Arabic.

Introduction

Vasile Alecsandri has been known in the Romanian literature as a talented and prolific poet, prose writer and dramatist, revealing a sensitive vision upon nature, a patriotic spirit and an authentic passion for travels. In his novel, *O călătorie în Africa* (A Journey to Africa), his interest in folklore exceeds the boundaries of his nationality and culture, as the author dedicates two entire chapters to describing his journey around Morocco (1853), where he observes the landscapes, the locals and their behaviors, and most important for the present research, their language. Although not being able to speak or understand Arabic, Alecsandri inserts words, expressions and even fragments of popular Moroccan poetry in the novel, also known in Arabic as *malḥūn*.

Given the fact that Arabic dialects were hardly ever used in a written form, Alecsandri's notes stand as a reflection of how a Romanian native perceives and writes down the local Arabic language. These notes represent a valuable, and yet not exploited data that will perhaps help elucidate the more obscure parts of the mosaic that is the Moroccan folklore.

Objectives

In the present paper I tried to reconstruct some fragments of Alecsandri's Arabic notes concerning the *malḥūn*, with a view to revitalize the original version which circulated orally at that time, among the locals. This task was in itself a challenge, given that Alecsandri did not understand the language in which the oral text was transmitted to him. Therefore, he transferred the information, as heard and perceived, in an approximate written form, using the graphemes available in Romanian. Also, Alecsandri provides his readership with a Romanian translation, which I explained or construed wherever I deemed it necessary.

Another objective of this paper is to analyze the interference between *fuṣḥā* (literary Arabic, henceforth called LA in the paper) and *dāriža* (Moroccan Arabic, referred to as MA from this point on) in the *malḥūn* fragments.

Theoretical framework

The theoretical background consists mainly of Moroccan Arabic dictionaries, of Aguadé & Benyahia (2005) and Harrell (2004), followed by the assistance of five Moroccan Arabic native speakers (coming from cities like Tangier, Cassablanca, Rabat and Oujda)[1].

The corpus has been extracted from the novel *O călătorie în Africa* by Vasile Alecsandri, from the 1931 edition ("Scrisul românesc" Pubs., Craiova), which escaped the later censorship.

1. Some considerations on the *malḥūn* poetry

While reconstructing some rhymed and rhythmic phrases collected by Alecsandri, I observed the presence of a middle language, with words specific to MA, used together with words existing in LA. An example of such interference is well represented by the pair *mtəl*[2] and *bḥəl*, where both words have the same meaning ("as", "like") but in different registers: *mtəl* reflects the dialectal pronunciation of the word *miṯl*[3], cf. LA, while *bḥəl*[4] is only used in MA. Both words appear in the same fragment, with no change of meaning. On top of the obvious mixture of registers, some of the collected fragments have rhyme, mostly crossed rhyme or monorhyme, and were presented to the collector in a chanted form. These characteristics indicate the fact that Alecsandri may have come across the *malḥūn* poetry:

[1] Also, I owe Professors Jordi Aguadé, Laila Benyahia and Jérôme Lentin a debt of gratitude for their time and patience and for the suggestions they have made, on solving some of the reconstructions in the paper.

[2] The English translations of the fragments from *O călătorie în Africa,* by Vasile Alecsandri, quoted throughout the article, are a personal translation.

[3] All translations provided for LA words and expressions have been thoroughly searched in dictionaries like Kazimirski and Wehr.

[4] This occurrence in MA and all the future ones have been attested in the dictionary of Aguadé & Benyahia (2005) and Harrell (2004).

> Ce genre poético-musical dialectal apparu dans le sud du Maroc au XV^{ème} siècle, s'est ensuite largement développé dans les milieux artisans (et exclusivement masculins) de nombreux centres urbains et a produit un corpus considérable de textes oraux (Jouad : 2000). Considéré actuellement comme un style dialectal relativement élevé, souvent comparé à la poésie courtoise mais développant un registre libertin et érotique, le *malḥūn* a fait l'objet de plusieurs anthologies et publications. (Cheikh & Miller 2009: 182).

In some cases, the interpretation of the corpus produced several versions of the same word, depending on the language register chosen as key for reconstruction. Also, the reconstructed text may seem unnatural to a native Moroccan speaker, due to the fact that the corpus was collected in the mid-19th century, and the linguistic reality of that time may not totally coincide with the present one. Moreover, Alecsandri's journey took place in the northern part of Morocco, from Tangier to Tetuan, where the Moroccan dialect has specific features. Even so, Alecsandri's informants were diverse, of different origins, background and sex, and because these aspects may be relevant for the diachronic analysis of the text, I shall quote the novel whenever it provides us with relevant data about the informants and their background.

2. *lella*, *benț*[5]

The following sentences belong to the English character named Angel, who was Alecsandri's companion on the road. Angel mentions in the novel: "I have learned some words (in Arabic) by heart to show off at my club, back in London" (Alecsandri 1930: 110). Angel's sentences do not necessarily form a *malḥūn* poetry but they contain a certain lyrical dimension, which "serves (Angel) in the company of ladies" (Alecsandri 1930: 111).

Original notes of Alecsandri:	Lella, **benț**, **n'zișeba n'hăbâc**
Alecsandri's original translation:	Madam, miss, you are beautiful, I love you
Reconstructed text:	*lālla, bənț, nți šebba, nḥəbb-ək*
Translation of reconstructed text:	Madam, you are beautiful, I love you

2.1. *benț* can be easily recognized as *bənț*, namely "girl", both from Alecsandri's note, as well as from his translation. By using the grapheme [ț], Alecsandri offers important information about the phonetic system of the dialect spoken in the northern part of Morocco,

[5] For a clearer view of the original text, along with its original translation, the phonetic transcription of the reconstructed text and its subsequent translation, go to **Appendix 1**, at the end of this paper.

where it is a common feature for the occlusive phoneme /t/ to be replaced by its affricate alveolar allophone /ţ/:

> /t/>/ţ/. Este es el rasgo fonético más representativo de la variedad noroccidentalde la *dārīža* marroquí. La /t/ oclusiva se realiza africada en todos los contextos fonéticos, por todos los hablantes y en todos los tipos de dialectos, tanto de la ciudad, como rurales. Ejemplos: *nţīna* "tú", *xālţi* "mi tía materna", *āţāy* "té", *ţmənya* "ocho", *ţlāţa* "tres", etc. Únicamente no africa cuando /t/ precede a un fonema sibilante ochicheante, por ejemplo: *təžbar* "tú encontrarás", *ttsuwwaq* "tú irás al zoco" y cuando [t] < /d/ (Vicente & Sánchez 2012: 236).

The word *bənţ* is highly representative of outlining the oral and regional character of this possible version of *malḥūn.*

2.2. *n'ziṣeba* was reconstructed in two different ways, depending on the segmentation of structure:

2.2.1. *nţi šebba*, translated as "you are beautiful", perfectly matches Alecsandri's translation. This interpretation becomes more transparent by separating the original *n'ziṣeba* in *n'zi* and *ṣeba*. The first part can be easily recognized as *nţi* "you" (feminine, singular), if we assume that the grapheme [z], specific to the sibilant /z/, notes the affricate phoneme /ţ/, in the case of a sibilant pronunciation. The second part, *ṣeba*, reconstructed as *šebba*, has been perceived by the informants with the meaning "young", "beautiful", "attractive".

2.2.2. *nsība,* meaning "sister-in-law" does not seem to match the present context. Nonetheless, the French word for "sister-in-law", namely *belle-sœur*, transmits the idea of beauty, through the French word *belle*, "beautiful". Given that fact the translation for the Arabic fragments was provided to Alecsandri in a language he would understand, most probably French, this second interpretation becomes valid.

2.3. *n'hăbâc*, reconstructed as *nḥəbb-ik* is the 1st pers. sg. of the MA verb *ḥəbb yḥəbb*, as in the conjugation paradigm of the deaf verb (Moscoso 2006: 57-58). In LA, the fourth stem verb (*'aḥabba - yuḥibbu*) has the same meaning as the first stem verb (*ḥabba yaḥubbu*): "to love". Nevertheless, in LA, the forth stem prevails, whereas in MA, as well as in other Northen- Occidental dialects, the fourth form is no longer employed:

> As regarḍing form IV in North-African dialects, authors frequently assert that the pattern has completely disappeared: this is correct from a synchronic point of view as, in the Maghreb,

forms IV have been regularly replaced by II forms. From a diachronic point of view, however, there are many verbs in which we can easily recognize former IV forms (Aguadé 2012: 7).

Original notes of Alecsandri:	Eia **n'țiașco** l'**zuj**, rac călbi, nafsi, ămri
Alecsandri's original translation:	Let's make love together you are my heart, my soul, my life
Reconstructed text:	*eyya nəṭ^{c}āšqū -l-zūž, rā-k qalb-i, nəfs-i, ^{c}amṛ-i*
Translation of reconstructed text:	Let's make love together you are my heart, my soul, my life

2.4. ***n'țiașco*,** reconstructed as *nəṭ^{c}āšqū*, represents the 1st pers. pl. conjugation paradigm of the sixth stem verb *ṭ^{c}āšəq yəṭ^{c}āšəq*. This verb is derived from *^{c}şəq yə^{c}şəq* ("to be in love"), with the prefix *–t*, in order to convey a reflexive meaning: "*La voz medio- pasiva se realiza normalmente mediante la prefijación a la forma sana del morfema ț- o tț-."* (Moscoso 2006:247).

2.5. ***zuj*** was recognized as *zūž*, "two", a numeral specific to the Maghreb area. The word originates from LA, from the word *zawğ*, which conveys the meaning of the double entity, of the pair. The diphthong [aw] from the LA version switched into the long vowel /ū/ in the MA homologue. Another phonetic observation is related to the sequence of sibilant consonants /z/ - /ž/, which is allowed only in the Algerian dialect (Souag 2005: 157). However, according to the MA dictionaries, the sequence /ž/- /ž/ is commonly used, and one example is the word žūž , "two". Even so, in Meknes, in the old neighborhoods, /s/ and /z/ are often taken for /š/, respectively /ž/, and therefore, pairs like zb*əl* ("garbage") *and žbəl* ("mountain") are neutralized (Heath 1987: 15). In the fragment that contains the occurrence **zuj**, there is also **sems**, which has suffered the same aforementioned transformation.

Original notes of Alecsandri:	Andăc **ras mziana**, **ainin zrăc**
Alecsandri's original translation:	You have beautiful head and blue eyes
Reconstructed text:	*^{c}and-ək ṛāṣ məzyāna, ^{c}əynīn ẓūṛəq*
Translation of reconstructed text:	You have beautiful head and blue eyes

2.6. ***ras mziana***, reconstructed as *ṛāṣ məzyāna* could represent a nominal group formed of a noun and an adjective, in which the gender agreement of *ṛāṣ* (given as masculine noun in the MA dictionaries) has been made with the feminine form of the adjective *məzyān*, "beautiful". This possible disagreement in gender could be the result of Alecsandri's writing mistake, or it may have represented, at the time when the corpus was collected, a valid structure in the MA spoken by the informant. The second interpretation of the structure *ṛāṣ məzyāna* is a genitive construction, where the second term is a non definite adjective used as a

noun, with the meaning of "beautiful girl". In this way, the feminine marker *-a* would not be considered a mistake, and the structure could be translated as "head of a beautiful girl". Moreover, in the same sequence of sentences, there is another similar genitive construction that could validate this second interpretation: *fumm nuwwār*, „mouth of a flower". Among all the versions considered before, the most probable one is that the noun *ras* was considered feminine, because of the influence of LA, where *ras* has fluctuant gender. Therefore, the adjective *məzyān* from MA agreed in feminine gender.

2.7. *ainin zrăc* can be easly recongnized as *ᶜəynīn ẓṛəq*, which is a structure composed of a dual noun, *ᶜəynīn* ("two eyes"), and *ẓṛəq* „blue", in singular form. Although this interpretation is phonetically close to Alecsandri's note, there is number disagreement between the dual noun and the singular adjective, which leaves room for other three possible reconstructed variants. Given that in MA dual nouns tend to agree in number with the plural, regardless of wether they define human or non-human entities, the versions are *ᶜəynīn ẓṛəqīn*, where the external masculine suffix for plural *-īn* has been added to the singular adjective, in order to form a masculine plural (Moscoso 2006:153), *ᶜəynīn ẓūṛəq*, where the plural adjective matches the stem $C_1ūC_2əC_3$, specific to color name plurals (Harrell 1962: 86), or *zurq*, the plural used in LA, that in Alecsandri's note suffered an epenthesis between C2 and C3 and a drop of the vowel *u*.

Original notes of Alecsandri:	fum enuar, **snen bid**, şaar cal
Alecsandri's original translation:	Mouth like a flower, white teeth, black hair
Reconstructed text:	*fumm ᵃnuwwār, snān bīḍ, šᶜəṛ kḥəl*
Translation of reconstructed text:	Mouth like a flower, white teeth, black hair

2.8. *snen bid* follows the same re-constructive pattern as the previous structure. Therefore, although phonetically the obvious interpretation would be *snān bīḍ*, with the plural noun and the singular adjective, the number agreement would indicate other three versions: either *snān biḍīn*, *snān būyəḍ*, or the most proper, *snān bīḍ,* where the plural *bīḍ* comes from LA.

Original notes of Alecsandri:	M'buz **idâc**, m'buz **fumăc**, m'buz **ainâc**
Alecsandri's original translation:	I am kissing your hands, I am kissing your mouth, I am kissing your eyes
Reconstructed text:	*nbūs yədd-ək, nbūs fumm-ək, nbūs ᶜəin-ək*
Translation of reconstructed text:	I am kissing your hands, I am kissing your mouth, I am kissing your eye

2.9. ***idâc, fumăc, ainâc***, reconstructedas *yədd-ək* "your hand", *fumm-ək* "your mouth", respectively *ᶜəin-ək* "your eye" are significant for observing the 1st pers. sg. affix pronoun. According to Moscoso (2004: 152), in MA this pronoun is used for both feminine and masculine genders, and it is encountered in the following versions: *-k*, *-ek* (employed especially after a consonant), or *-ək* (especially proceeded by defective verbs in plural). In the reconstructed text, I have chosen *–ek* to indicate the 2nd pers. affixed pronoun, as the vowel *schwa* /-ə/ is similar to the Romanian phonemes described by [ă] (middle central non-rounded vowel) and [â] (closed central non-rounded vowel).

3. ***Hateni amanțilla***[6]

The following lyrics are also part of Angel's replies: "…I still keep two lyrics in my seduction arsenal, composed by Ali himself, Mohamed's son-in-law: *Hateni amanțilla/ Lella Maţcolişlea!* Namely: Love me, please, Madam, do not say no" (Alecsandri 1930: 111).

Original notes of Alecsandri:	**Hateni amanțilla**
Alecsandri's original translation:	Love me, please
Reconstructed text:	*ḥaṭī-ni 'āmanți-b-əḷḷāʰ*
Translation of reconstructed text:	Give me [love], [if] you believed in God

3.1. ***hateni amanțilla***, the first verse, can be reconstructed in several ways:

3.1.1. ***ᶜaṭī-ni 'āmanți b-əḷḷāʰ*** seems to be the most appropriate interpretation from the phonetic point of view. The grapheme [h] could have been misused by Alecsandri, to indicate the faringal /ᶜ/. Although the first structure, *ᶜaṭī-ni,* could be pronounced as *ḥaṭī-ni* in some dialects, in MA the transformation of /ᶜ/ to /ḥ/ is not often. Moscoso confirms this transformation in one example: "En algunos casos aislados, el fonema /ᶜ/ puede ensordecer, dando lugar a /ḥ/. Ejemplo: *dellāᶜ> dellāḥ* "*sandías*"" (Moscoso 2004: 61). The direct object of the verb *ᶜaṭī-ni,* "give me", is not expressed, but Alecsandri's translation indicates that the object is the love of the girl to whom the lyrics are dedicated. The structure ***'āmanți b-əḷḷāʰ*** "you (fem.) believed in God" consists of a fourth stem verb, conjugated in the past, for the 2nd pers. fem., and its object (*əḷḷāʰ* "God"), introduced by the preposition *b-,* as required by the prepositional domain of the verb. Although in Alecsandri's note there is no trace of the phoneme /b/, I assumed that it was not heard in the first place by the collector, and therefore I

[6] For a clearer view of the original text, along with its original translation, the phonetic transcription of the reconstructed text and its subsequent translation, go to **Appendix 2**, at the end of this paper.

added it, in order to respect the prepositional domain of the verb ***ʾāmana,*** "to believe". The structure ***ʾāmana bi-ḷḷāʰ*** appears in the Qur'an in several conjugations, and represents an idiomatic expression, that Muslims use in different contexts, in order to invoke the protection of God upon them or to emphasize their speech. However, in this context, the expression could be understood as a conditional, also indicated by the use of the perfective aspect in the verb. In this case, the whole sentence becomes, in translation, "Give me (love), (if) you believe in God".

3.1.2. ***ᶜaṭī-ni fī ʾamān-əḷḷāʰ*** differs from the first interpretation with respect to the last part, which has been reconstructed as *fī ʾamān-əḷḷāʰ*, namely "in God's protection". This saying is also an idiomatic expression often used by Muslims, asking for God's protection, but it represents a less probable reconstruction than the first one.

3.1.3. ***ᶜaṭī-ni amma nți: lla*** is a LA focused third reconstruction, in which I interpreted *amanțilla* as consisting of the conjunction *ʾamma* "as for" / "regarding", followed by the 2nd per. sg. fem. personal pronoun *nți* and the negative particle *lla*. In the last word, the phoneme /l/ is decisive when marking the difference between *lla* "no", and *ḷḷa* "God". Pursuant to this interpretation, the sentence could be translated as „Give me [love], but you: no [you do not want]".

Original notes of Alecsandri:	Lella **maţcolișlea**
Alecsandri's original translation:	Madam, do not say no
Reconstructed text:	*lālla, ma ţgūlīš la*
Translation of reconstructed text:	Madam, do not say no

3.1.4. ma ţgūlīš represents the negative imperative of the hollow verb *gāl - ygūl*, conjugated in the 2nd pers. sg. fem.. This structure is representative of how negation is formed in MA, through the circumfix *ma … -š*, fact confirmed also by Aguadé: "*La negación verbal es ma...š: ma təmši-š "no vayas", ma kā-yākul-š "no come", ma žāw-š "ellos no vinieron*"." (Aguadé 2008: 302).

4. haab ennça[7]

The following lyrics are chanted by a Christian servant named Clara, who was working for Solomon Nahon, "a Jewish known in the entire empire of Morocco" (Alecsandri 1930: 124). I recognized these lyrics as being part of a *malḥūn* poetry, because it is characterized by the interference of MA and LA and by the crossed rime.

Original notes of Alecsandri:	*haab ennça **mtel** el **Gamra***
Alecsandri's original translation:	The love of the woman is like the moon
Reconstructed text:	*ḥubb ən-nsā mtəl əl-gəmṛa*
Translation of reconstructed text:	The love of the woman is like the moon

4.1. *mtel*, reconstructed as *mtəl* comes from LA, from the word *miṯl*, which means "as", "like". Although *mtəl* is considered part of the LA vocabulary, the fact that Alecsandri employed the grapheme [t], correspondent to the occlusive phoneme /t/, may indicate a pronunciation specific to MA, which is characterized by the lack of interdentals. It is a common phenomenon for the interdental consonants /ṯ/, /ḏ/, /ẓ/ from LA to be pronounced, in almost all Moroccan dialects, as the alveolar consonants /t/, /d/, /ḍ/, or as their emphatic pairs: /ṭ/, /ḍ/ or /ẓ/, as observed also by Aguadé (2008: 288). The word *bahal* appears within the same poetry, reconstructed as *bḥəl*, which is the word employed in present-day MA, with the same meaning as *miṯl* from LA. The coexistence of both terms, belonging to different registers is specific to the *malḥūn* poetry.

4.2. *Gamra*, reconstructed in MA as *gəmṛa*, "crescent", comes from the word *qamra*, from LA. The transformation of the phoneme /q/ from LA into /g/ reflects a pronunciation specific to Bedouin dialects: „En todos los dialectos hilalíes, en cambio, la realización normal de */q/ es [g]: *gālət* "ella dijo", dgīg "harina", bəgṛa "vaca". " (Aguadé 2008:289). Along with the notation gamra, for "crescent", Alecsandri uses the version *kmar*, "moon", which I reconstructed as *qmaṛ*. This reconstruction outlines the influence of a sedentary Moroccan dialect, in which the phoneme /q/ from LA is preserved: "en dialectos prehilalíes, */q/ se realiza /q/ o [ʔ]. La realización /q/ se encuentra, por ejemplo, en Anjra, Tánger, Chauen o Tetuán: *qālu* "ellos dijeron"" (Aguadé 2008:289).

[7] For a clearer view of the original text, along with its original translation, the phonetic transcription of the reconstructed text and its subsequent translation, go to **Appendix 3**, at the end of this paper.

Original notes of Alecsandri:	***tobah'a ibât ṣaghi***
Alecsandri's original translation:	He who follows it, tiredly falls asleep
Reconstructed text:	*tbə^{c}-ha ybāt šāgi*
Translation of reconstructed text:	Who follows it spends the night unhappy

4.3. ***tobah'a*** could be reconstructed as *tbə^{c}-ha*, admitting there was a metathesis in Alecsandri's notation, between the fricative /^{c}/ and the laryngeal /ḥ/. The verb *tbə^{c}*, "to follow", appears in the perfective tense, in the 3rd pers. sg., without a subject, being followed by the feminine affixed pronoun *-ha*, which replaces the feminine noun *gəmṛa* from the previous line. The whole sentence formed by *tbə^{c}-ha* could be regarded as a subjective sentence, with a conditional value, indicated by the perfective tense of the verb. The translation is, therefore "[he who] follows".

4.4. ***ṣaghi*** can be reconstructed as ***šāki***, "complainant", if we consider that the grapheme [g] from the note was reflecting the velar /k/, or ***šagi,*** if we accept that the velar /g/ from the reconstructed word is the allophone for the uvular /q/, used in the word from LA *šaqiyy*, namely "miserable", "unhappy".

Original notes of Alecsandri:	***la ghers^{4} fihâ^{5} tamra^{6}***
Alecsandri's original translation:	It's a little tree that doesn't produce dates
Reconstructed text:	*la ġəṛṣ fī-ha tamṛa*
Translation of reconstructed text:	There is no garden / plantation with fruits

4.5. ***La ghers***, reconstructed as *la ġəṛṣ* "no harvest", "no crop", "no plants" is a grammatical structure used in LA to negate nominal forms. Such a structure is not encountered in MA, but its presence is explainable in a *malḥūn* poetry, where LA and MA may coexist.

4.6. ***Fihâ*** represents a construct state between the preposition *fī* "in" and the affix pronoun for the 3rd pers. sg., which replaces the noun *ġəṛṣ* "plants" (col.), or "garden". Depending on the agreement of the affix pronoun with the replaced noun, I proposed two ways of reconstructing:

4.6.1. ***fī-ha***, with a feminine affixed pronoun. I assumed, in this case, that the grammatical agreement between the pronoun and the noun is based on meaning, taking into consideration that *ġəṛṣ* represents a collective noun that refers to plants, and therefore, it can

be regarded as a non-human plural, which requires agreement with the feminine gender, in singular. The informers confirmed this interpretation.

4.6.2. ***fī-h***, with masculine affix pronoun. In this case I considered that the agreement was based on the masculine form of the word *ġəṛṣ*.

4.7. ***tamra*** was reconstructed as *təmṛa*, "date", an interpretation that corresponds phonetically and semantically to Alecsandri's note. However, according to the frequent transformations in MA of the interdental consonants, we can consider that the phoneme /t/ from *təmṛa* is a dialectal reflection of the interdental phoneme /t̲/ from LA. In this case, the word *t̲amra*, "fruit", becomes the new interpretation of what was written by Alecsandri as *tamra.* Either way, both meanings, namely "date" or "fruit" match the context of the poetry, being words from the same lexical field.

Original notes of Alecsandri:	*La aïn* ***tidjri suaghi***
Alecsandri's original translation:	It's a spring that doesn't create brooks
Reconstructed text:	*la ᶜəyn təžri swāgi*
Translation of reconstructed text:	It's a spring that doesn't make the brooks flow

4.8. ***tidjri***, reconstructed as *təžri* represents the verb *žra - yəžri* in the imperfective tense, in the 3rd pers. sg. fem., conjugated according to the agreement with the subject *ᶜəyn* "spring", which is a feminine noun in both LA and MA. Apparently, the stem of this verb corresponds to the translation "to flow" but the semantic context indicates the necessity of a factitive stem. In LA, the factitive meaning is associated to the second and the fourth stem of the verb, but in most dialects, the fourth stem is out of use, being replaced by the second stem. Aguadé (2012: 7) states, though, that there are verbs in MA that reflect the presence of a fourth stem verb. Although *žra - yəžri* is not mentioned as being part of this group of verbs, I assumed that in the current context its factitive value is obvious, and it may be the reminiscence of a fourth stem. Therefore, I have chosen to translate the verb *žra - yəžri* as "to make flow", and not "to flow".

4.9. ***suaghi,*** reconstructed as *swāgi*, represents the plural of the noun *sāgya*, namely "brook". The dialectal version *sāgya* comes from the word *sāqiya* from LA, with no change in meaning but with the transformation of the uvular /q/ specific to LA, into the phoneme /g/, predominant in Bedouin dialects.

Original notes of Alecsandri:	*Djrâli bahal* ***dhib aâmra***
Alecsandri's original translation:	It happened to me like to the jackal of A*âmra*

Reconstructed text:	*žṛa l-i bḥəl ḏīb ᶜamṛa*
Translation of reconstructed text:	It happened to me as (it happened) to the wolf of A*âmra*

4.10. ***dhib aâmra*** is a structure translated by Alecsandri as "the jackal of Amra". I have reconstructed *dhib* as *ḏīb*, "wolf", considering that the sequence of graphemes [dh] corresponds to the interdental consonant /ḏ/. Although the phonetic system of MA tends not to preserve the interdental consonants inherited from LA, the *ḥasāniyya* dialect spoken in the South of Mauritania and Morocco, as well as some Bedouine dialects, like the one spoken in *Zᶜīr* are the only dialects that preserve the interdental phonemes. (Aguadé 2008: 288). Moreover, the word *ḏīb* was formed by dropping the *hamza* from the word *ḏi'b*, from LA. The loss of the glottal /ʾ/ while the word is transferred from LA to dialects, is a frequent phenomenon. (Vicente 2003: 174). In as much as the word *aâmra* is cocerned, and translated as *Aâmra*, with capital letter, I adopted Alecsandri's option of considering *Aâmra* a proper noun. In lack of other interpretations, the word *aâmra* could indicate a toponym. Finally, based on phonetic criteria, I reconstructed *aâmra* as *ᶜamṛa*, namely "life" in MA, trying to connect the name of the hypothetical toponym to an existent noun.

Original notes of Alecsandri:	*Atṣan* ***lu met baghi***
Alecsandri's original translation:	It happened to me like to the jackal of A*âmra*
Reconstructed text:	*ᶜaṭšān u-l- mūt bāġi*
Translation of reconstructed text:	Thirsty for him (for love), I am desirous of death

4.11. ***lu met baghi*** was reconstructed as *u-l-mūt bāġi* where there is a metathesis between the conjugation *u* "and" and the definite article *–l*, attached to the noun *mūt* "death". As for *baghi*, reconstructed as *bāġi*, it is obvious that it represents the active participle of the verb *bġa - yəbġi* from MA, which means "to desire" or "to want". The entire structure can be translated, in this case, as "[I am] desirous for death", or in an approximate translation, "I desire my death".

5. El haab[8]

The following quatrain was chanted in the same conditions as the previous poetry, and it also reunites the characteristics of a *malḥūn* poetry.

[8] For a clearer view of the original text, along with its original translation, the phonetic transcription of the reconstructed text and its subsequent translation, go to **Appendix 4**, at the end of this paper.

Original notes of Alecsandri:	*El haab **la uaṣi** bes sif*
Alecsandri's original translation:	The love is not won through sword
Reconstructed text:	*əl-ḥubb la huwwaš b-əs-sīf*
Translation of reconstructed text:	The love is not that one through sword

5.1. *la uaṣi*, reconstructed as *la huwwaš*, "he [the love] is not" represents the negation of the 3rd. pers. sg. masc. personal pronoun *huwwa*. In MA, this kind of structure consists of the negative circumfix *ma … š*, surrounding the to-be-negated pronoun, like in the examples: *ma-huwa-š hna,* "he is not here" (Harrell 2004: 153) or *ma-ḥna-š drāri galsīn mᶜa-k* "we are not children who sit with you" (Harrell 1962: 155). In the structure *la huwwaš*, the negative particle *ma* was replaced by the negative particle *la* from LA. This replacement shows once again the fusion between LA and MA, which is frequent in the case of the *malḥūn* poetry.

Original notes of Alecsandri:	*La uaṣi bel **ghanzeria***
Alecsandri's original translation:	The love is not won through slyness
Reconstructed text:	*la huwwaš b-əl …*
Translation of reconstructed text:	It is not the one through

5.2. *ghanzeria* could not be reconstructed neither on phonetic criteria, nor according to Alecsandri's translation. Therefore, at this point, this word remains unidentified.

Original notes of Alecsandri:	*Khiar el habb idji **âl el kif***
Alecsandri's original translation:	The best love come from caprice
Reconstructed text:	*ḫīr əl-ḥubb yəži ᶜəl-l-kīf*
Translation of reconstructed text:	The best love comes from will

5.3. *âl el kif*, reconstitued as *ᶜəl-l-kif* is a structure consisting of the preposition *ᶜəl*, which originates from the preposition *ᶜalā* "on", from LA, and the definite noun *əl-kif*, that also comes from LA, from the noun *kayf*, with the meanings "state, disposition, will".

Original notes of Alecsandri:	***Letnin âl ferd** nia*
Alecsandri's original translation:	Both have the same destiny!
Reconstructed text:	*l-itnīn əl-fərd niyya*
Translation of reconstructed text:	Both have the same intention

5.4. ***letnin âl ferd*** is a structure involving the preposition *l-*, which indicates possession, the dual numeral *itnīn* and the definite noun *əl-fərd,* which comes from LA, from the word *fard,* "man"/ "individual". The whole structure reconstructed as *l-itnīn əl-fərd* can be translated as "to the both individuals [there is]", or, in short, "both individuals have".

Conclusions

First of all, the data extracted from Alecsandri's notes reflects how a Romanian native speaker, in this case Alecsandri himself, perceives and writes down a spoken Arabic language, represented in this situation by MA, without having any previous knowledge about it whatsoever. Due to this fact, the collected text contains several graphic inconsistencies, like the use of the graphemes [dj] and [j] for marking the same phoneme: the fricative /ž/, or the fusion of several words that were written without space, probably because they were perceived by the collector as one word. This is the case of *maţcolişlea*, reconstructed as three separate words: *ma ţgūlīş la.* I also noticed that Alecsandri either did not perceive some sounds existing in Arabic, or he associated them with similar phonemes from Romanian, and wrote them using the Romanian graphemes. For example, this is the case of the emphatic consonants, which were written using the graphemes of their non- emphatic Romanian correspondents. Despite all these inconsistencies, the samples of MA provided by Alecsandri could be recognized and reconstructed, in a high percentage and at a first glance, by the Moroccan informants. This fact is remarkable, taking into consideration that Alecsandri did not know Arabic and collected the corpus in the mid-19th century, from diverse informants, and that, moreover, the translation was provided in an intermediary language, probably French or English.

Secondly, within the corpus I could differentiate influences from several subdialects. The North- Occidental dialect distinguished itself by the presence of the affricate /ţ/, coming from the dental stop /t/, from LA, the sedentary subdialects were characterized by the preservation of the uvular /q/ from LA, and finally, the Bedouin subdialects were marked in the corpus by the occurrences of the allophone /g/ and the interdental consonants. Moreover, it is explainable that in the corpus there are no French words due to the fact that in the mid-19th century (i.e. the time Alecsandri travelled to Morocco), MA was not yet influenced by the French language. Therefore, Alecsandri's notes reflected the general characteristics of the middle of the 19th century's MA, and the inconsistencies related to this aspect can be accounted for in terms of the interference between MA and LA, frequent in the case of *malḥūn* poetry. This interference of the two registers of language became transparent on many levels in the selected corpus. First of all, it was shown at a phonetic level, especially by using the grapheme [dh], that suggests interdentals. The interdentals are not specific to MA, except

from some subdialects and therefore, it is possible that Alecsandri may have collected certain lyrics from a written source. Secondly, it was reflected at a lexical level, by employing words from LA, next to dialectal vocabulary. Thirdly, LA influenced the corpus at a morphologic level, like in the case of the word *ras*, which may have been originally used as a feminine noun, although it is considered feminine in LA, but not in MA. Finally, at a syntactic level, the excerpts taken from Alecsandri's novel abound in structures specific to LA, like improper annexation.

Moreover, given the fact that the dialect does not have a written form, the *malḥūn* fragments collected by Alecsandri become all the more precious and valuable for a diachronic analysis of the MA and for research in comparative dialectology. In the paper *Fuentes para el studio de los dialectos àrabes* (2003), Vicente argues that the *malḥūn* gender has represented, throughout the time, an important source of study for the dialectologists.

References

Aguadé, Jordi & Benyahia, Laila. 2005. *Diccionario de árabe marroquí*: *Árabe marroquí-español / español - Árabe marroquí*. Cádiz*:* Quorum Editores.

Aguadé, Jordi. 2008. "Árabe marroquí (Casablanca)", in F. Corriente and Á. Vicente (eds.), *Manual de dialectología neoárabe*. Bucharest: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. 281-311.

Aguadé, Jordi. 2012. "Verbs Reflecting Classical Arabic Form IV Patterns in Moroccan Dialects", in Romano-Arabica 12. 7-15.

Alecsandri, Vasile. 1930. *Călătorii-misiuni diplomatice*. Craiova: Scrisul românesc.

Cheikh, Mériamx & Miller, Catherine. 2009. *Les mots d'amour: dire le sentiment et la sexualité au Maroc. De quelques matériaux*. *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí 13*. 173-199.

Grigore, George. 2006. *Limba arabă – pronunţie şi scriere*. Bucureşti: Editura Fundaţiei România de Mâine.

Harrell, Richard S. (editor). 2004. *A dictionary of Moroccan Arabic: Moroccan English*, Washington D. C: Georgetown University Press.

Harrell, Richard S. 1962. A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic. Washington D. C.: Georgetown University Press.

Heath, Jeffery. 1987. *Ablaut and Ambiguity- Phonology of a Moroccan Arabic Dialect*. Albany: State University of New York.

Jouad, Hassan. 2000. "Le chant melhûn", in M. H. Samrakandi and M. Zagzoule (eds.). *Rihla/Traversée : Musiques du Maroc*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, *Horizons Maghrébins* 43ِ 32-45.

Kazimirski, A. de Biberstein. 1860. *Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc.* Paris: Maisonneuve.

Moscoso García, Francisco. 2000-2001. "El dialecto árabe de Tánger (Basado en los textos recogidos por W. Marçais)"**,** in *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*. 49-60.

Moscoso García, Francisco. 2004. *Esbozo grammatical del árabe marroquí*. Castilla-La Mancha: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Moscoso García,Francisco. 2006. *Curso de árabe marroquí: diálogos, gramática, ejercicios, glosario, bibliografía.* Cádiz:Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Souag, Lameen. 2005. *Notes on The Alegerian Arabic dialect of Dellys*. *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí.* 151-180

Vicente, Ángeles. 2003. "Fuentes para el studio de los dialectos àrabes", in *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 7. 173- 195.

Vicente, Ángeles & Sánchez, Pablo. 2012. „*Variación dialectal en àrabe marroquí: el-haDra esh-shâmâlîya u la-hDra l-marrâkshîya*", in *Dynamiques langagières en Arabophonies : variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Wright, William. 1996. *A Grammar of the Arabic Language, Volume II* (reprint), Beirut: Librairie du Liban.

Appendix 1

The original notes of Vasile Alecsandri	The original translation, provided by Vasile Alecsandri	Phonetic transcription of the reconstructed text	Translation of the reconstructed text
Lella, Benț, n'zișeba n'hăbâc	Madam, miss, you are beautiful, I love you	*lālla, bənț, nți šebba, nḥəbb-ək*	Madam, you are beautiful, I love you
Eia n'țiașco l'zuj, rac călbi, nafsi, ămri	Let's make love together you are my heart, my soul, my life	*eyya nəṭ^{c}əšqū-l-zūj rā-k qalb-i, nəfs-i, ^{c}amṛ-i*	Let's make love together, you are my heart, my soul, my life
Andăc ras mziana, ainin zrăc	You have beautiful head and blue eyes	*^{c}and-ək ṛāṣ məzyāna, ^{c}əinīn ẓūṛəq*	You have beautiful head and blue eyes
Fum enuar, snen bid, șaar cal	Mouth like a flower, white teeth, black hair	*fumm nuwwār, snān bīḍ, š^{c}əṛ kḥəl*	Mouth like a flower, white teeth, black hair
Rac sems, kmar, n'jium	You are sun, moon, stars	*ṛāk səms, qmaṛ, nžūm*	You are sun, moon, stars
M'buz idâc, m'buz fumăc, m'buz ainâc	I am kissing your hands, I am kissing your mouth, I am kissing your eyes	*nbūs yədd-ək, nbūs fumm-ək, nbūs ^{c}əin-ək*	I am kissing your hands, I am kissing your mouth, I am kissing your eye

Appendix 2

The original notes of Vasile Alecsandri	The original translation, provided by Vasile Alecsandri	Phonetic transcription of the reconstructed text	Translation of the reconstructed text
Hateni amanțilla	Love me, please	*^{c}aṭī-ni ămanți-b-əḷḷā^{h}*	Give me (love), (if) you believed in God
Lella Mațcolișlea	Madam, do not say no	*lālla, ma ţgūlīš la*	Madam, do not say no

Appendix 3

The original notes of Vasile Alecsandri	The original translation, provided by Vasile Alecsandrih	Phonetic transcription of the reconstructed text	Translation of the reconstructed text
Haab ennça	The love of a woman	*əl-ḥubb*	The love
Haab ennça mtel el Gamra	The love of the woman is like the moon	*ḥubb ən-nsā mtəl əl-gəmṛa*	The love of the woman is like the moon (crescent)

Tobah'a ibât ṣaghi	He who follows it, tiredly falls asleep	*tbəᶜ-ha ybāt šāgi*	He who follows it spends the night unhappy
La ghers fihâ tamra	It's a Little tree that doesn't produce dates	*la ġəṛṣ fi-ha tamṛa*	There is no garden/ plantation with fruits
La aïn tidjri suaghi	It's a spring that doesn't create brooks	*la ᶜəyn təžri swāgi*	It's a spring that doesn't make the brooks flow
Djrâli bahal dhib aâmra	It happened to me like to the jackal of *Aâmra*	*žṛa l-i bḥəl ḏīb ᶜamṛa*	It happened to me as (it happened) to the wolf of Aâmra
Atṣan lu met bagh[1]	Thirsty and dying of thirst	*ᶜaṭšān u-l- mūt bāġi*	Thirsty for him (for love), and desirous of death

Appendix 4

The original notes of Vasile Alecsandri	**The original translation, provided by Vasile Alecsandri**	**Phonetic transcription of the reconstructed text**	**Translation of the reconstructed text**
El haab	The love	*əl-ḥubb*	The love
El haab la uaṣi *bes sif*	The love is not won through sword	*əl-ḥubb la huwwaš b-əs-sīf*	The love is not that one through sword
La uaṣi bel ghanzeria	The love is not won through slyness	*la huwwaš b-əl …*	It is not the one through
Khiar el habb idji âl el kif	The best love come from caprice	*ḫīr əl-ḥubb yəži ᶜəl-l-kīf*	The best love come from will
Letnin âl ferd nia	Both have the same destiny!	*l-itnīn əl-fərd niyya*	Both have the same intention

A HISTORICAL STUDY OF THE STRATEGIES IN ARABIC TEACHING METHODOLOGY

Bābak Farzāneh
Islamic Azad University, Tehran

Abstract. Undoubtedly, one of the important questions a clear response to which can help us in finding a new and practical methodology for teaching Arabic is: How did the Muslim societies, particularly those which had newly turned to Islam in the early centuries of Islamic victories and had an urgent need to know Arabic, learn this language? Still, some other related questions are: where did the learners learn Arabic at that time? Which methods did the teachers employ in order to help their students acquire Arabic? Was a difficult book which was called *al-Kitāb* with a kind of respect at the heart of language instruction everywhere? Or, should we search for the teaching methods elsewhere? We are well-aware that the main purpose of teaching Arabic in the past was to acquaint the learners with the holy Qur'ān. However, we have no exact knowledge of how they accomplished this task. We believe that the lack of clear and systematic studies conducted in order to attain convincing responses to the above questions later led to some confusion in teaching Arabic and, as a result, this field never succeeded in attaining its end. Of course, we will never forget that several books were written for the purpose of teaching this language; however, they were so difficult that their writers themselves, other scholars, and linguists had to write commentaries on them to make them comprehensible to readers. This trend continued for such a long time that today we are faced with a huge number of books on teaching Arabic and syntactic (*naḥwī*) interpretation which cannot be used as appropriate means for teaching it as an L2 in today's society. Unfortunately, by making such an explicit assertion, without intending to offend anyone, we have to ignore these books' importance as some tokens of an invaluable ancient legacy. In this paper, through referring to available sources and documents, the writers have tried to answer the above questions in order to take an efficient step forward in clarifying a correct strategy for teaching Arabic and making the learning of this language more practical. In doing so, they hope not to hear about the inefficiency of Arabic teaching methods from such distinguished masters as Tāhā Ḥusayn and Muṣṭafā Luṭfī al-Manfalūṭī anymore.

Keywords: teaching Arabic; syntax; Sībawayhi; *Al-Kitāb*.

The history of teaching Arabic is usually studied in the general framework of the history of education, thus a short reference to it will be useful here. According to Balāḏurī, the first Meccans who learnt to read and write before Islam were Sufyān bin 'Umayya and Abū Qays 'Abdu Manāf. Upon the rise of Islam, only 17 people in Mecca were literate (Balāḏurī 1865: 471). However, the dissemination of the new religion required people who could read and

write. At the beginning some gatherings were held either in houses or in newly-built mosques (at that time, people were not familiar with the Arabic word for school, i.e. *maktab*). The People of the Book and the captives of Badr War were the first teachers of the pseudo-schools of the time of the Prophet (s) and only taught literacy (Šalabī 1376: 47-8, 68; Amīn n.d.: 2/50-52). After the time of the Prophet (s), the teaching of reading and writing became more common. Based on available reports, there were some real schools in the era of the Umayyads, and later these spread all over Islamic lands in the Abbasid era (Amīn n. d.: 2/50-51).

Some of these schools taught literacy and the Qur'ān, and some others were mainly involved in language teaching (Amīn n. d.: 2/50). According to Ibn Qutayba (Ibn Qutayba 1969: 135), Alqama Ibn Abī Alqama (who died during the early years of Abū Ğa'far Manṣūr's caliphate) was a teacher and had a school in which he taught Arabic, syntax (naḥw), and prosody ('arūḍ). Mosques have also been considered as one of the important centers for learning since the time of the Prophet (s). At the time of Umayyads, mosques were official places for teaching the Qur'ān, *ḥadīṯ*, and jurisprudence. During the reign of Abbasids, when different branches of knowledge became widespread, some large scientific meetings were also held in mosques (Amīn n.d.: 2/52-53). According to Yāqūt (Yāqūt 1980: 11/227-228), Aḫfaš (who died in about 830 AD) entered Kisāʾī's classes, which were held in the mosque, and asked him some questions. However, he later said that all the answers he received had been wrong. Poetry was also one of the other subjects taught in mosques, and one cannot ignore its important role in a historical study of teaching Arabic (Amīn n. d.: 2/53). It is also of prime importance to pay attention to debates on syntactic and lexical issues in such studies. In this regard, we can refer to Sībawayhi's dispute with Kisāʾi in the gathering held by Yaḥyā Barmakī's (died in 806 AD) known as "Zunbūriyya", Kisāʾī's dispute with Yazīdī in Mahdī's gathering, or Kisāʾī's dispute with Aṣmaʿī in Rašīd's gathering (Suyūṭi 1979: 2/230; Amīn n.d.: 2/55-56). The date of the opening of the first school goes back to the 5th century. At that time, Niẓām al-Mulk established some schools in different cities. One of the courses taught in these schools was Arabic grammar (syntax and morphology) (Amīn n.d.: 2/49; Aḏarnūš 1992-3: 72-73).

Now the question is how the non-Arabs learnt Arabic in the first century of the rise of Islam and after Muslims' victories. The main subject taught at schools and in other learning centers was the Qur'ān (Šalabī 2002: 55; Amīn n.d.: 2/50-9). Even after the grammar of Arabic was compiled by the prominent grammarian Sībawayhi (d.769 AD), we have no knowledge of the methods used for teaching this language (Aḏarnūš 1992-3: 71-72). Could they have learnt it from Sībawayhi's extremely difficult book entitled *al-Kitāb*, the studying of which was compared by Mubarrad (c. 210-85 0r 286 AH) to ridding on the sea waves?

This book required many commentaries and interpretations to be *comprehended*, and Sībawayhi's students and readers always boasted as to who understood or interpreted it better that others. Undoubtedly, if we took a look at the table of contents of this book and tried to read and understand a part of it, we would immediately understand that this book could never be useful for language teaching, and no student could ever learn Arabic through it. It would be strange if such difficult grammar books were used in the mosques and schools of that time for teaching Arabic to Arab and non-Arab students.

Ǧāḥiẓ (d. 255 AH) spoke of the difficulty of the books written by Aḫfaš in his *al-Ḥayawān* (Ǧāḥiz 1996: 1/91-92). The primary motive for writing grammar books was never their use for language teaching; rather, we believe that the hidden purpose of linguists here was to protect the language of the Qurʾān and ancient poetry against being forgotten or drowned in the ocean of numerous Arabic dialects. Their other motive was to explain the syntactic structures of this language and distinguish between right and wrong forms. Hence, we can perhaps claim that the teaching of Arabic in the past started with its writing system and then moved to the reading of some texts, particularly Qurʾānic ones, as well as Arabic poetry and prose. A study of the history of Arabic syntax and of the biographies of distinguished grammarians reveals that in the early centuries syntax was employed when a literary man, poet, or grammarian wished to evaluate his literary knowledge against a firmly established criterion and distinguish eloquent language from non-eloquent language or the pure from the impure. In the like fashion, he might have wished to promote his knowledge of grammar to a higher level. In such cases, he usually participated in private classes.

Therefore, what we read in different sources about teaching and learning Arabic syntax is limited to either a grammarian or a literary man having studied an important book under another grammarian to complete his knowledge of it, to develop his ability in teaching it or to attain a kind of higher education limited to a particular group (Šalabī 2002: 185-189; Aḏarnūš 1992-3: 72-73). In this case, we can say that the fist source used for this type of higher education was Sībawayhi's *al-Kitāb*, which explained the details of Arabic syntax coherently, was probed for centuries, and was studied by many grammarians under great masters or was taught by them. Available evidence suggests that most of the people who studied *al-Kitāb* as an academic source were themselves famous grammarians who sometimes had to pay great amounts of money to study this book. It has been said that Aḫfaš, the well-known grammarian of Baṣra, was the only person who studied *al-Kitāb* under Sībawayhi himself. However, this story is questionable. One reason is that, it would mean that Sībawayhi taught his book only to one person. The other reason is that, it would suggest that he studied *al-Kitāb* under the writer himself not in order to learn Arabic, but to complete his knowledge of this book. It is of interest to know that Aḫfaš thought he is more superior than Sībawayhi, in understanding *al-Kitāb* (Yāqūt 1980: 11/226-227).

Kisāʾī, too, went from Kūfa to Baṣra in order to study *al-Kitāb* under Aḫfaš. In return, he paid him 50 dinars (Qifṭī 1952: 2/39; Ḍayf 1972: 94). Abū ʿAmr Ǧarmī (d. 225 AH) and Abū ʻUṯmān Māzinī (d. 248 AH) were two of the other scholars who studied *al-Kitāb* under Aḫfaš (Yāqūt 1980: 11/225), and both were deemed to be among the distinguished figures of the fields of syntax and literature of their time (Yāqūt 1980: 12/5-6). Māzinī, a student of Aḫfaš who, according to Mubarrad, was the most knowledgeable grammarian after Sībawayhi (Ḍayf 1972: 118, 122), taught his book and valued it so highly that he said one should be ashamed of himself if he wishes to write a book on grammar after Sībawayhi. It is said that a Jewish *ḏimmī* (i.e. free non-Muslim subject living in a Muslim country) paid 100 dinars in order to study *al-Kitāb* under Māzinī, but he did not accept his offer and, in response to his student Mubarrad, who asked him about the reason for his refusal, he said "This book has more than 300 references to the Qurʾān, and I do not wish to recite these holy verses to a non-Muslim (Ṣafadī 1991: 10/212; Yāqūt 1980: 7/111). This narration reveals that the learning and teaching of *al-Kitāb* were not open to the public, and they were taught by great masters in private classes in return for expensive tuitions. Mabramān (d. 345 AH) taught this book for no less than 100 dinars (Suyūṭī 1979: 1/175).

The book *al-Kitāb* was so famous that in Baṣra, every time someone said that a person had read *the book*, it meant that he had read Sībawayhi's *al-Kitāb*.

About 100 years after Sībawayhi, Mubarrad (d. 285 AH) became one of the first writers of grammar books when he wrote the two valuable books *al-Muqtaḍab* on syntax and *al-Kāmil* on literature and syntax. Moreover, some well-known grammarians such as Zaǧǧāǧ (d. 311 AH) and Ibn Sarrāǧ (d. 316 AH) studied in his school under him and used his books as academic sources. According to Yāqūt (Yāqūt 1980: 1/131-132), Zaǧǧāǧ went to Mubarrad in order to learn syntax and promised to pay him one dinar a day until death made them part. Later, because of a request made by some members of Banūmāriqa who resided in Ṣarāt, Mubarrad introduced Zaǧǧāǧ to them to teach their children grammar. Ibn Sarrāǧ (d. 316 AH) was also involved in teaching Sībawayhi's *al-Kitāb* which was still the main grammar textbook of that time. He wrote his *Kitāb al-uṣūl al-kabīr* based on his research on *al-Kitāb* (Suyūṭī 1979: 1/109-110). However, Ǧāḥiẓ (d. 255 AH) recommends that the language learners' mind should not be filled with syntactic rules, and teachers must teach them only those rules that help them ~~to~~ avoid committing errors when writing a letter or when reading a poem. Moreover, Ibn Ǧawzī (d. about 597 AH) emphasized that we need to know as many syntactic rules and words as necessary but not more than that. These comments strengthen our belief that such detailed and extensive grammar books as Sībawayhi's and as those of his students should not be used for language learning (Ibn Ǧawzī 1989: 153-154; Aḏarnūš 1992-3: 67-68).

The fourth Hijrī century marked the beginning of a new trend in teaching Arabic. From this time onwards, we read in the biography of each grammarian scholar that, in addition to writing books, he was also involved in teaching syntax. Some of the most important books that were written following pedagogical purposes included *al-Mūğazu fī l-naḥw* by Ibn Sarrāğ, *al-Ǧumal* by Zağğāğī (d. 337 AH), *al-'Īḍāḥ* (on syntax) and *al-Takmila* (on morphology) by Abū 'Alī al-Fārisī (d. 377 AH), and *al-Luma'* by Ibn Ǧinnī (d. 391 AH).

From among the characteristics of the above works we can refer to their being concise and including several clear examples and proofs. This is the reason why they were used as the main sources for teaching Arabic for some centuries (Qifṭī 1952: 2/161).

The 5th and 6th Hijrī centuries can be considered to be the culmination of the composition of textbooks. It was at this time that syntax, which had been compiled in a clearer and more logical form, found its way as a major course of study into mosques and schools. The courses taught in the seminary of literary sciences in Niẓāmiyya School in Baġdād consisted of morphology, syntax, reading literary texts, and rhetoric. Morphology and syntax were taught to help seminary students ~~to~~ understand jurisprudential discussions in Arabic. Hence, the presence of a good teacher of syntax was of prime importance. Ḫaṭīb Tabrīzī (d. 502 AH), Abū Manṣūr Jawalīqī (d. 540 AH), Ibn Šağarī (d. 552 AH), and Abū l-Barakāt Kamālu l-dīn 'Anbārī (d. 577 AH) were some of the well-known teachers of lexicon, literature, and syntax in Baġdād's Niẓāmīyya (Kisāʾī 1984: 136; Aḏarnūš 1992-3: 73). The book *al-Mufaṣṣal* by Zamaḫšarī (d. 538 AH) functioned as an important source for syntax teachers of that time. After that, the books *al-Kāfiya* on syntax and *al-Šāfiya* on morphology by Ibn Ḥāğib (d. 646 AH) and the commentaries written on them attained special attention. Shortly after these books, *Muġnī l-labīb* by Ibn Hišām (d. 762 AH), which was an encyclopedia of the grammarian's syntactic discussions and views, and *Alfiyya*, which was in the form of poetry dealing with morphology and syntax of the Arabic language, by Ibn Mālik (d. 672 AH) came to the fore.

Ibn Hišām also wrote two other textbooks entitled *Šuḏūru l-ḏahab* and *Qaṭru l-nadā wa ballu l-ṣadā* and commented on them himself. From among the writings of Ibn Hišām, his *Muġnī l-labīb*, which enjoys a different style and mainly focuses on the structure of Arabic sentences, and *Qaṭru l-nadā* were widely used as textbooks. The first and fourth chapters of *Muḡnī* are taught even presently in Iranian seminaries and universities at higher levels of education. Ibn Mālik's *Alfiyya* and the commentaries written on it are among the works that were not only used as textbooks in seminaries and universities in the past but are also taught today in academic centers. The most important commentaries written on this work include those of Ibn ʿAqīl (d. 769 AH), Suyūṭī (d. 911 AH), and Ušmūnī (d. 929 AH). Reportedly, Šamsu l-dīn Suyūṭī (d. 808 AH) charged one dinar for reading and commenting on each couplet of *Alfiyya* (Suyūṭī 1979: 1/91).

Syntax in Andalusia

According to Maqqarī in *Nafḥu l-ṭīb* (Maqqarī 1998: 1/205), the knowledge of syntax in Andalusia enjoyed particular importance, and the scholars of that land were greatly involved in this field from the second half of the 2nd or the beginning of the 3rd century. Ǧūd bin ʻUṯmān Naḥwī (d. 198 AH) brought Kisāʾī's book, which dealt briefly with syntax and had been written for novice learners to Andalusia (Zubaydī 1973: 1/256-257). Nevertheless, it is surprising that until the end of the 3rd Hiǧrī century no significant work on syntax appeared there. It is said that this was because Andalusian scholars were mainly teachers rather than scholars. At the beginning of the 4th Hiǧrī century *al-Kitāb* found its way into Andalusia and, as a result, created a great evolution in the status of Arabic and the related studies there (ʻĪdī, 1989). In the 6th century, Ibn Maḍḍāʾ al-Qurṭubī (1119-1195) criticized the most important principles and laws that had been developed by the two great Eastern schools of Baṣrī and Kūfī and dominated the rules of Arabic syntax for centuries in his *al-Radd ʻalā l-nuḥāt*. Through relying on linguistic facts, he tried to omit all the rules that were not required in syntax and presented some new strategies for solving syntactic problems. In his book, he harshly attacked the theory of agent, *taqdīr* in phrases, analogy and causes, and unscientific exercises (Ḍayf 1972: 304-306; *EI*^{2}). However, his efforts were not very fruitful. After all, we have to accept that the complexity of classic grammatical books concern various factors such as: 1. Multiplicity of grammarians' views. 2. Their perfect trust in the Bedouin language and their attesting it 3. Their fantasies 4. The problem of the agent. The mentioned factors caused the new findings in the field of language pedagogy, not to be acceptable at all (Ḥassān 1971: 72,127,178,196).

Contemporary Periods and Arabic Grammar

In the contemporary period, writing grammar books and studying the principles of Arabic continued with the interpretation of commentaries on the works of Ibn Ḥāǧib, Ibn Mālik and Ibn Hišām by some Lebanese scholars such as Ǧarmānūs Faraḥāt (1680-1732), Nāṣif Yāziǧī (1800-1871), and Aḥmad Fāris Šidyāq (1804-1887). In this regard, we can refer to Faraḥāt's *al-Ṣarf* and *al-Naḥw*, which were published in Lebanon in 1900. Clearly, one can never search for a new method of teaching Arabic in these books because they are all commentaries on early scholars' works.

Perhaps, we can say that with Rifāʿa Ṭaḥṭāwī's (d. 1873) work on grammar entitled *al-Tuḥfatu l-maktabiyya li-taqrībi l-luǧati l-arabiyya*, which was written under the influence of the French method, a new chapter opened in the teaching of syntax. In 1945 the Culture House of Cairo (Maǧmaʿu l-luǧati l-ʻarabiyya bi l-Qāhira), due to the existing requests and suggestions, granted the permission to modify certain structures in order to simplify syntax.

Therefore, many textbooks were written based on what the Culture House sanctioned after the revolution.

Ibrāhīm Muṣṭafā (1888-1962) tried to revolutionize the quality of teaching Arabic syntax or *naḥw* in his *ʾIḥyāʾu l-naḥw*. After trying the methods of all teaching centers, he concludes that all of them lead to boredom and annoyance because of the learning of syntactic principles and their complexities. He also believed that the writing of books with titles including terms such as "simplification", "explanation", and "approximation" was also rooted in the same complexities. However, he maintained that none of them were capable of providing an answer when facing a grammatical or methodological problem. Ibrāhīm Muṣṭafā argued that writers of grammar books, in order to complete their teaching method and to gain success, added some glosses to their books which gradually entered the main texts and resulted in nothing but the books' becoming thicker. In order to present his own method, he distinguished between two types of rules: 1) those the learning of which does not create any special difficulty and concerning which there are no disagreements among grammarians, such as different forms of agreement between singular, plural, and dual agents and their verbs; 2) those the learning of which is not easy and concerning which there are some disagreements among grammarians, such as the Nominative case or placing a noun in various positions in a sentence. Then he wrote his book based on the following principles:

1. *Ḍamma*: short /u/, signifies attribution.
2. *Kasra*: short /i/, signifies the genitive case (with or without a preposition).
3. *Fatḥa*: short /a/, is not a mark of grammatical inflection but short vowel mark easy to pronounce. Whenever there is no specific reason for using another short vowel mark, they use *fatḥa*. This mark means *sukūn* or the lack of sound in spoken language.
4. The *ḥarakats* (short vowel marks) of inflection, except those in *mabnī* words (i.e. those words the *ḥarakats* of which do not change) and in dependent words (i.e. those words the *ḥarakat*s of which depend on the previous *ḥarakat*), do not deviate from the above-mentioned cases.
5. *Tanwīn* or nunation signifies the indefiniteness of a noun.
6. Proper nouns are not marked by *tanwīn* (nunation) unless they have the features of an indefinite noun.
7. Adjectives are marked by *tanwīn* unless they have a definition (Muṣṭafā 1951: w-ḥ).

Although Ibrāhīm Muṣṭafā's views created some commotion among scholars, they were finally approved by Cairo's Culture House (Ziriklī 1986: 1/74).

In 1977, Ḍayf presented four suggestions to the Culture House in order to simplify Arabic syntax:

1. Reorganizing the rules of syntax and eliminating those which are not needed.

2. Employing some of the ideas of Ibn Maḍḍāʾ and the suggestions made to the Culture House of Cairo such as omitting *taqdīrī* inflections in *al-ismu l-manqūṣ* (deficient nouns ending with *yāʾ*), *al-ismu l-maqṣūr* (Deficient nouns ending with *alif* or *al-ʾalif al-maqṣūra*), noun in the genitive case for *mabnī* and first person *yāʾ*, and omitting local inflections in sentences.

3. Ignoring the inflections of the words whose grammatical function does not play a role in their correct pronunciation.

4. e.g. the inflections of *lāsiyyamā*, some tools of exception, interrogative and predicative *kam*.

5. Presenting some more accurate rules and definitions of terms such as: absolute object, associated accusative, and state.

The above suggestions were approved with some modifications and, finally, after the addition of two other suggestions to them, Šawqī Ḍayf wrote and published his book *Tağdīdu l-naḥw*.

Separation of Morphology from Syntax

One of the noteworthy discussions in Arabic teaching methodology is the study and teaching of morphology and syntax separately, as two independent fields of knowledge, or combining them and teaching them alongside each other. We do not know exactly what the method of teaching Arabic in ancient schools was. A look at the table of contents of Sībawayhi's *al-Kitāb* reveals that those who had chosen this book as a textbook learnt morphology and syntax at the same time. We can consider Māzinī's *al-Taṣrīf* in the 3rd century as the starting point of the separation of morphology and syntax from each other (Ḍayf 1972: 121). However, later many books were written which did not pay serious attention to this point. In the 5th and 6th centuries the separation of syntax and morphology in the teaching of Arabic became official, and they were taught as two independent fields during this period. A clear example of this separation can be seen in the books *al-Kāfiya* (on syntax) and *al-Šāfiya* (on morphology). The subject of morphology or *ṣarf* is nothing but the rules of word-formation. The arrangement of grammatical subjects in independent books were also unchangeable and fixed. Also the type of inflection provided the basis for arranging them. (i.e. *marfūʿāt* (nominative case), *manṣūbāt* (accusative case), *mağrūrāt* (genitive case), and those lacking in independent inflections and depending on their previous words (*Tawābiʿ*). This division was at the basis of grammar books at that time.

In the contemporary period, some Europeans followed the same method, for example, Régis Blachère in *Grammaire de l'arabe classique*, William Wright in *A Grammar of the Arabic Language* (First ed. Vol1, 1859, Vol2, 1862) and Carl Brockelmann in *Arabische Grammatik* (Leipzig, 1962). However, the method of presenting syntactic discussions in these

books is slightly different from that of classical books on syntax and even from that of new books written by Arab writers of grammar books. From among the above books, Wright's book seems to be the most complete one. He referred to and benefitted from all ancient sources and did not refrain~~ed~~ from including any of the exceptional and rare forms and structures. Some others such as Haywood and Namad have discussed both morphology and syntax alongside each other in their book entitled *A New Arabic Grammar of the Written Language,* intended for teaching Arabic and its rules. From among Arab writers, Šayḫ Muṣṭafā Ġalāynī also mixed morphology and syntax to a great extent in his series of instructional books called *al-Durūsu l-ʿarabiyya*. Perhaps, we can say that nowadays both methods are used for teaching Arabic with the separation method remaining the dominant one.

Undoubtedly, the descent of the holy Qur'ān in Arabic helped this language to maintain its ancient structures and not yield to any significant changes. Hence, we should say that ancient Arabic syntax is still employed in modern Arabic. However, the above-mentioned two methods had clearly no use for those who learn Arabic as a foreign language.

This was because the function of such principles is to give order to a language that is learnt as a firs language, but they lack the required efficiency for novice foreign or second language learners. Thus it was necessary to rearrange or reorganize grammatical structures with the purpose of teaching Arabic as an L2. This task was accomplished by those Europeans who wished to teach Arabic to non-native speakers. In their books, they presented the most important rules of highest levels of frequency, which were by chance among the last to be discussed in the classical system of teaching Arabic, but the knowledge of which was necessary for reading and writing, right from the beginning. In this regard, we can refer to adjectival form (*naʿt* and *manʿūt*) or the possessive form (*muḍāf and muḍāf 'ilayhi*), and the structure of simple nominal and verbal sentences. They also omitted the extra topics and matched the rules of Arabic with the syntactic rules of their own language as much as possible in order to make them more understandable. They classified Arabic into the following categories:

1. - Classical Arabic or the same language of the Qur'ān;
2. - Modern Standard Arabic (MSA), which was not much different from classical Arabic because of the holiness that the Qur'ān had granted to this language;
3. - Other dialects of Arabic which were not used in academic centers.

They taught the modern standard Arabic to those who wished to learn this language. Concerning the other varieties, it might be necessary to mention that some attempts have been made to create a written form for them, particularly Egyptian Arabic, and organize their syntactic structures. For instance, we can refer to the endeavors of Saʿīd ʿAql, who called the Arabic language of his country "Lebanese" and then developed a writing system for it based

on the Latin alphabet. Then he started writing books, particularly poetry books and novels, in that language using the new writing system. For instance, we can refer to a collection of poems called *Ḥumāsiyyāt*, which was published in Lebanese employing its specific writing system in 1978. His justification for doing so was primarily to maintain the identity and independence of Lebanese as a native language and then to reveal the simplicity of learning to write in this language comparing to writing in Arabic (Arkandiusz 2006: LIII/423-471).

The learning of Arabic in Iran is necessary for several reasons, the most important of which are as follows:

1) - Arabic is the language of religion, and one must learn it in order to become familiar with Islamic sources and study them.

2) - This language is closely mixed with Persian language and literature and, in order to correctly understand many instances of Persian literary legacy, one has to know Arabic.

However, the employment of ancient or old methods for learning Arabic and the mixture of general grammar, which is necessary for correct reading, understanding, and writing, with specific grammars many of which include a collection of rare structures only used in some dialects (Ibn ʿAqīl, n.d.: 1/50; Ḥassān 1971: 72) does not lead to desirable results for novice learners. It has not been very easy to get rid of this method either because teachers have been used to following such methods for a long time and have shown no interest in switching to new ones. Of course, some valuable steps have been taken for teaching Arabic in Iran following a rational method, and some books have been published in line with this purpose, for example, *al-Ṭarīqatu l-ǧadīda min durūsi dari l-ʿulūmi l-ʿarabiyya* by Aḥmad Naǧafī and Saʿīd Naǧafī ’Asadu-llāhī and published by *Daru l-‘ulūmi l-‘arabiyya* Institute in 1947. The other books include *The Direct Method of Teaching Arabic Language and Literature* by Ḥusayn Ḫurāsānī (Tehran 1960), *al-Naḥw l-tağrībī* by some of the professors at Tehran University in 1970 and, finally, *Teaching Arabic*, volumes 1 & 2, by Aḏartāš Aḏarnūš (1987), which are used as textbooks in theology courses at Tehran University. This last book was more efficient and influential than others. Here, Aḏarnūš tried to identify the difficulties of Arabic syntax and replace the complicated rules with more rational and logical and very simple ones. The order of the syntactic structures presented in this book is completely different from what we see in classic books. Of course, he proposed some Persian equivalents for many of the terminologies used in Arabic grammar which are more useful for a correct perception of the syntactic rules in terms of meaning.

References

Aḏarnūš, Aḏartāš. 1413AH/1992-3. “A Suggestion about the Teaching of Syntax in Iran”, in *Maqālāt wa Barrisīhā*: Tehran: University of Tehran.

Amīn, Aḥmad. N.d. *Ḍuḥā l- ’Islām*: Beirut, Dāru l-Kitābi l-‘Arabī.

Arkandiusz, Plonka. 2006. "Le Nationalisme linguistique au Liban autour de Sa'īd 'Aql et l'idée de langue libanaise dans la revue *Lebanon* en nouvel alphabet", in *Arabica*: Brill, LIII, pp. 423-471.

Balāḏurī, Aḥmad b. Yaḥyā. 1865. *Futūḥu al-buldān*, ed. M. j. de Goeje: Leiden.

Ḍayf, Šawqī. 1972. *al-Madārisu l-naḥwiyya*: Cairo: Dāru l-Maʿārif.

Hassan, ʿAbbās. 1971. *al-Luġa wa l-naḥw bayna l-qadīm wa l-ḥadīṯ*: Cairo: Dāru l-Maʿārif.

Ibn ʿAqīl, Bahaʾ al- dīn ʿAbdullah. N.d. *šarḥ ibn ʿAqīl*, ed. Muḥammad Muḥyi l-Dīn ʿAbdu l-Ḥamīd: Beirut.

Ibn Ǧawzī, 'Abdu l-Raḥmān bin ʿAlī. 1989. *Talbis iblīs*, ed. Sayyad Ǧamīlī: Beirut.

Ibn Quṭayba. 1969. *al-Ma'ārif* . Cairo: Dāru l-Ma'ārif.

Ǧāḥiẓ, ʿAmr bin Baḥr. 1996. *al-Ḥayawān*. ed. 'Abdu l-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut.

Kisāʾī, Nūrullāh. 1363š/1984. *Niẓamiyyah Schools and their Scientific and Social Influences*: Tehran.

Maqqarī l-Tilimsānī, Šahābu l-dīn Aḥmad b. Muḥammad. 1998. *Nafḥu l-ṭīb,* ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut.

Muṣṭafā, Ibrāhīm. 1951. *'Iḥyā'u l-naḥw*: Cairo.

Qifṭī, ʿAlī bin Yūsuf. 1952. *'Inbāhu l-ruwāti 'alā 'inbāhi l-nuḥāt*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Cairo.

Ṣafadī, Ḫalīl bin Aybak. 1991. *al-Wafī bi l-wafayāt*, ed. Ali Amara, Jacqueline Sublet. Wiesbaden.

Šalabī, Aḥmad. 1376Š/2002. *History of Muslim Education,* Trans. Muḥammad Ḥossayn Sākit. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.

Suyūṭī, Ǧalālu l-dīn. 1979. *Buġyatu l-wuʿāt.* ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dāru l-Fikr.

Yāqūt. 1980. *Muʿǧamu l-'udabā'*. Beirut, Dāru l-Fikr.

Ziriklī, Ḫeyru l-dīn. 1986. *al-Aʿlām*: Beirut: Dāru l-ʿilm li l-malāyīn.

Zubaydī, Muḥammad b. Ḥasan. 1973. *Ṭabaqātu al-naḥwiyyīn wa l-luġawiyyīn*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Cairo.

THE VERB OF PERCEPTION *ŠĀF* "TO SEE" IN BAGHDADI ARABIC

George Grigore
University of Bucharest

Abstract. This article analyses the polysemy and semantic extension of the verb of perception *šāf* "to see" in Baghdadi Arabic, applying the hypotheses of universality of patterns. The first is Viberg's (1983) that proposed a unidirectional pattern of extension from higher to lower sensory modalities (i.e. intrafield extensions, like "to see" > "to hear"). The second hypothesized universal is that submitted by Sweetser (1990) regarding the extension of verbs of perception to cognition readings (i.e. transfield extensions, like "to see" > "to know"). The results of our study show that both hypotheses are available for the domain of this kind of verbs in Baghdadi Arabic.

Keywords: Baghdadi Arabic; the verb *šāf* "to see"; verbs of perception; polysemy; semantic extension; cognition.

Introduction

This study aims to highlight the meanings of the verb *šāf* "to see", based on some theories that deal with the development of polysemy in perception verbs and with semantic extensions, having as model the analysis of perception verbs in Romanian, done by Nicula (2012). The corpus used for the analysis undertaken in this study is built from the author's recordings on the spot, in Baghdad, as well as from some sentences selected from the *Dictionary of Iraqi Arabic: Arabic-English, published in 1967, by Woodhead and Been,* (abbreviated DIA, henceforth).

The conjugation of the verb *šāf* "to see"

Pers.	Suffixed conjugation	Prefixed conjugation	Imperative
I sg.	*šefit*	*ašūf*	
II sg.m.	*šefit*	*tšūf*	*šūf*

II sg.f.	*šeftī*	*tšūfīn*	*šūfī*
III sg.m.	*šāf*	*yšūf*	
III sg.f.	*šāfet*	*tšūf*	
I pl.	*šefna*	*nšūf*	
II pl.m.	*šeftū*	*tšūfūn*	*šūfū*
II pl.f.	*šeften*	*tšūfen*	*šūfen*
III pl.m.	*šāfaw*	*yšūfūn*	
III pl.f.	*šāfen*	*yšūfen*	

The polysemy of the verb *šāf* "to see"

In the specialized literature it is argued that perception verbs are not polysemantic; the relevant examples given are the verbs "to see" for English, "voir" for French, etc. The analyses proposed in the literature, such as those of Alm-Arvius (1993), Gisborne (2010), Grezka (2009), etc. have constituted the model of analysis of the meanings covered by the verb *šāf* "to see" in Baghdadi Arabic. Out of these I adopted, in particular, the model of analysis proposed by Alm-Arvius (1993) who highlights nine meanings of the verb "to see" in English, employing the procedure of substitution with series of (quasi)-synonymous terms, starting from a basic lexical-semantic structure through which the primary sense of this verb is decomposed in the following semantic features:

1) Individual (s)
2) Perceive (s) (a) 'pick(s) up'; (b) 'make(s) out'
3) External phenomena
4) Visually (Alm-Arvius 1993:17)

Applying the procedure used by Alm-Arvius, I identified ten meanings of the verb *šaf* "to see", some of which overlap with the senses indicated by Alm-Arvius, while others are specific to the Iraqi verb:

1) *šāf* "to perceive visually". "to perceive with the eyes"

šūf ič-čalib da-yšamšim bi-z-zabāla!
Look at the dog sniffing around in the garbage!

karīm rāḥ bi-l-ʿağal, ma nigdar ⁱnšūf-a baʿad.
Karim went quickly, we can't see him anymore.

lamma šāf il-ʿarūs, inbaṭaš bi-l-gāʿ.
When he saw the bride, he threw himself on the ground.

šeft-a bi-ṣ-ṣidfa.
I saw him by accident.

2) *šāf* "to find", "to discover"

ḫall nāḫuḏ il-nā fadd čarḫala bi-bāb iš-šarği balki nšūf-a.
Let's take (ourselves) a stroll by the Oriental Gate and perhaps we'll find him.

dawwir ib-bēn hā-l-qumṣān, belki tšūf illi trīd-a.
Look though these shirts, maybe you'll find the one you want.

fuḥaṣ-a ṭ-ṭabīb w-šāf ma-bīʰ šī.
The doctor examined him and found that there was nothing [wrong] with him. (DIA)

šūf l-ī fadd wāḥid ysūg is-sayyāra māltī
Find me someone to drive my car.

3) *šāf* "to understand", "to realize", "to comprehend"

ānī šefit l-iqmār mu ḫōš šaġla.
I saw that the gambling is not a good thing.

4) *šaf* "to meet", "to visit", "to consult", "to receive":

ma agdar ašūf-ak il-yōm.
I can't see you today.

lāzim tšūf ahl-ak w-tgūl la-hum illi ṣār.
You must see your family and tell them what happened.

šūfī fadd ṭabīb balki entī ḥāmil…
See a doctor, maybe you are pregnant…

5) *šāf*ā"to consider", "to judge", "to regard", "to view", "to think of"

š-[i]ššūf? arūḥ il-baġdād lō lā?
What do you think? Should I go to Baghdad or not? (DIA)

anī ašūf lō d-gūl-l-a bī-hā aḥsan.
It seems to me that it would be better if you tell him about it. (DIA)

6) *šāf* "to find out", "to ascertain"

ša'r-ak ašūf-a mčabbin, yrīd-la ġasil.
I see [that] your hair's snarly, it needs washing.

ašūf abū-ya ba'd-a bi-d-dukkān. šīnu s-sōlfe?
I see my father is still at the store. What's the story?

7) *šāf* "to be careful", "to pay attention", "to look out"

šūf, šūf, la-tčibb il-gahwa mālt-ī, hassa arğa'.
Careful! Don't spill my coffee, I'll be back right now.

šūf, ibla' ḥabtēn bi-l-yōm.
Carful! Take [swallow] two pills a day.

Šūf, bi-šaraf-ak, anī gilt-l-ak hīči?

Look! By your honor, did I tell you that?

ẓall yitbačbač ḥatta šāfet-a.
He kept whining around until she saw him.

8) *šāf* "to examine", "to analyse"

il-mudīr ba'ad ma šāf ṭalab-ak.
The director has't analyzed your request yet.

9) *šāf* "to experience"

hūwa šāyif ṣu'ūbāt id-dinya.
He saw the hardships of this world.

10) *šāf* "to dream"

il-bārḥa šefit ṭēf.
Last night I had a dream. (DIA)

Extension of verb of perception *šāf* "to see" to cognition readings

Perception – the organization, identification and interpretation of sensory information – and cognition – the faculty for the processing of information and applying the knowledge – are tightly related. Perceptual information guides the decisions and actions, and shapes the beliefs. At the same time our knowledge influences the way we perceive the world (Brewer and Lambert 2001). To the extent that perception and cognition seem to share information, it seems there is no sharp division between the realm of cognitive abilities and that of perceptual abilities.

Sweetser (1990: 39) shows that within the perception-cognition relation, the sight-intellect metaphor is widely spread, as many terms which belong to the visual field can be used to express some cognitive-intellectual processes: "Thus, just as a physical object may be opaque or transparent (and impedes vision or not, accordingly), likewise an argument or a proposition may be (*crystal*)-*clear*, *opaque*, *transparent*, *muddy* or *murky* to our mental vision. We may shed some light on a problem which was particularly mysterious until that moment; and an intelligent idea or person is bright, or even brilliant, presumably, because of a tendency to illuminate in this

manner (for people who were previously in the dark). Someone who concentrates on one particular set of issues, to the exclusion of related (and/or more important) questions, is said to have *tunnel vision*; intellectual breadth of vision would be the opposite. Clear-sighted, sharp-eyed and blind have applications to the facility of a person's mental observations as well as to physical perceptions" (Sweetser 1990: 39).

My analysis in this field has as starting point the analysis of visual perception verbs in English, Basque and Spanish proposed by Ibarretxe-Antuñano (2002: 96) who distinguishes three types of semantic extensions: a) intellectual and mental activity; b) reliability and assurance; c) witness.

a) Intellectual and mental activity: the verb *šāf* (to see) gains the following meanings:
i) "to understand"

miṯil ma ašūf min taṣarrufāt-ak, enta ma trīd tenṭī-nī uḫt-ak.
As I see (understand) from your behavior, you don't want to give me your sister (as wife).

ma ašūf wēn trīd tōṣal bi-hā-l-ḥači.
I can't see (I don't understand) where you want to get with this speech.

ii) "to imagine", "to figure":

hā-l-lōri ašūf bī^{h} ḫams aṭnān 'al-l-aqall.
I figure this lorry weights five tons at least.

abū-ya čān dāyma[n] yšūf-nī 'arūs.
My father was always looking at me (was imagining me) as a bride.

iii) " to predict", "to foresee":

santēn, mū akṯar, rāḥ ašūf hā-s-sayyāra mčarqa'a.
After two years, not longer, you'll see this car worn out.

iv) "to consider":

bībīti ba'ad tšūf-nī za'ṭūṭ zġayyir.
My grand-mother still considers me a little boy.

b) reliability and assurance
i) "to learn of":
šefit ḥasan čayyas bi-l-imtiḥān.
I saw (I learned of) Hasan failed the exam.

ḫābur ṣāḥib il-bēt w šūf š^{i}-yrīd min-nī.
Phone the owner of the house and see what he wants from me.

ii) "to be sure":
redit ašūf in gāl il-ḥaqīqa lō lā.
I wanted to see (to be sure) if he told the truth or not.

c) witness, "to be present / to participate in something / to live" means to visually assimilate the content of that event" (Nicula 2012: 100):
"to experience", "to go through", "to sustain", "to find", "to encounter":
niğaḥ raġm iṣ-ṣu'ūbāt illi šāf-hā.
He succeeded despite the hardships he experienced.

mū 'ağīb yiḥči hīči li-'ann-a ma šāyif.
It isn't strange that he'd talk like that because he is inexperienced. (DIA)

Intrafield extensions of the verb *šāf* "to see"

According to the studies done by Viberg (1983, 2001), within the five perception fields – sight, hearing, touch, smell and taste – a uni-directional semantic change occurs from left to right in line with the hierarchy proposed by him:

sight>hearing>touch>smell/taste.

Considering that the sight occupies the first place in this hierarchy, thus being the predominant sense, its specific verb, "to see", can develop senses specific to perceptions found at its right in the hierarchy. Vilberg notices that the sense extension can only occur from left to right

and never the other way around and, also, that not all sense extensions are possible in all languages. This proposal is borne out in Baghdadi Arabic, where the verb *šāf* also covers, in certain contexts, the meanings of verbs specific to the other perception fields:

a) sight>hearing:
šaġġil ir-radyo, ḫall^{i} *nšūf illi ygūlūn bi-l-aḫbār.*
Turn on the radio, let's see what they're saying in the news.

šeft-a yiḥči bi-l-kurdi miṯl il-bilbil.
I saw him speaking in Kurdish like a nightingale.

b) sight>touch:
ma arīd hā-l-qaṃṣala, šefit ǧilid-hā ḫašin kulliš.
I don't want this windbreaker; I saw (that) its leather (is) very rough.

c) sight>smell:
- *ašūf fadd zufra bi-s-sayyāra…*
- *e, il-bārḥa ānī šelit simač bi-ha w dzaffaret…*
- I see (I smell) a stench in the car…
- Oh, right, yesterday I picked up some fish with it and it got smelly (like a fish)

d) sight>taste:
šefit šgadd ḥārr il-filfil?!
Did you see how hot the pepper is?

Conclusion

Applying two theories regarding the polysemy and semantic extension of the verb of perceptions, Viberg's (1983) theory that proposes unidirectional pattern of extension from higher to lower sensory modalities (i.e. intrafield extensions, like "to see" > "to hear"), and Sweetser's (1990) theory that regards the extension of verbs of perception to cognition readings (i.e. transfield extensions, like "to see" > "to know"), this study brings forth evidence for the meanings of the verb *šāf* "to see" in Baghdadi Arabic, in the frame on some universalities of this verb in the World's languages. The results of our study show that the both hypotheses are available for the domain of this kind of verb *šāf* "to see" in Baghdadi Arabic.

References

Alm-Arvius, Christina. 1993. *The English Verb See: A Study in Multiple Meaning*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Brewer, William F.; Lambert, Bruce L. 2001. "The theory-ladenness of observation and the theory-ladenness of the rest of the scientific process", in *Philosophy of Science* 3: 176-186.

DIA = Woodhead, D. R.; Beene, Waine (eds.). 1967. *A Dictionary of Iraqi Arabic: Arabic-English.* Whashington, D. C.: Georgetown University Press.

Gisborne, Nikolas. 2010. *Event Structure of Perception Verbs*. Oxford: Oxford University Press.

Grezka, Aude.2009. *La polisémie des verbes de perception visuelle*. Paris: L'Harmattan.

Ibarretxe-Antuñano, Iraide. 2002. "Mind-as-body as a cross-linguistic conceptual metaphor", in Miscelanea. A Journal of English and American Studies, vol. 25: 93-119.

Nicula, Irina. 2012. *Modalități de exprimare a percepțiilor fizice. Verbele de percepție în limba română.* Bucharest: Editura Universității din București.

Sweetser, Eve. 1990. *From Etymology to Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viberg, Åke. 1983. "The verbs of perception: a typological study", in Linguistics, vol. 21: 123-162.

Viberg, Åke. 2001. "Verbs of Perception", in M. Haspelmath, Ekkehard König, Wulf Oesterreicher, Wolfang Raible (eds.), *Language Typology and Language Universals*. Berlin: Walter de Gruyter. Vol.2: 1294-1309.

CHRISTIAN SYMBOLS: THE ROCK AND THE SEA IN THE WORKS OF JABRA IBRAHIM JABRA

Samir F. Hajj
Beit Berl College

Abstract. This essay grapples with the use of Christian symbols, especially the rock and the sea, in the poetry and prose of Jabra Ibrahim Jabra, and their symbolic and evocative significance, based upon their use in the text within social and political contexts, after emptying them of their religious content. From a technical point of view, Jabra's texts are a good and effective example of Western Modernism influence, and they represent~~ing~~ instances of openness, innovation and use of Christian symbols on a deep and broad level which lends to his literary work a Palestinian particularity, because the presence of Christian and mythical symbols in modern Arabic literature is a decidedly Jabra-esque feature. This essay focusses on the religious references in Jabra's fiction and their significance in the New Testament, as well as the identities of the characters that use them in their narrative.

Keywords: Christian, Symbols, Rock, Sea, Arabic Poetry, Arabic Novels.

Christian symbols in the poetry of Jabra Ibrahim Jabra

Arab poets and writers in the 1950s rushed to use religious myths and symbols in their poetry, especially Christian ones. This feature was particularly prevalent among the "Tammuz poets", such as Badr Šākir as-Sayyāb (1926-1964), Adonis – ʻAlī Aḥmad Saʻīd Asbar (born 1930), Ḫalīl Ḥāwī (1919-1982), Yūsuf al-Ḫāl (1917-1987), and Ǧabrā Ibrāhīm Ǧabrā (Jabra Ibrahim Jabra[1] 1920-1994). This development is a consequence of being influenced by James Fraser's (1854-1941) *The Golden Bough*, and especially by the *Adonis*, *or Tammuz* part from it, which Jabra translated into Arabic, as well as Western poetry in general, especially that of T. S. Eliot (1888-1965). Arab poets reveled in using symbols from the Holy Book, Christian symbols, death, creation, resurrection and renewal myths represented in *Tammuz* (Adonis) and the phoenix in order to escape their negative and crisis-ridden reality, and to grope for a new resurrection they sought in their imagined world. These religious symbols and myths provided these Arab poets with an inkling of hope to overcome the stagnation, defeats, desperation, repression and spiritual alienation they experienced in their Arab societies.

[1] I shall use his own transliteration of his name, Jabra Ibrahim Jabra, as he signed his works in English. For some other authors, I shall use also their own transliteration of their names and not the standardized one.

Remarkably, Christian symbols in Arabic poetry appear repeatedly with the same significance and suggestion, and most of them revolve around the *Nakba*, the Palestinian tragedy, and the quest for salvation, freedom, resurrection and sacrifice to fulfill the dream of return for the Palestinian who is exiled from his homeland.

The Palestinian novelist and poet Jabra Ibrahim Jabra employed in his poems Christian intertextualities such as prayers and hymns, as well as religious symbols and characters in social and political contexts, after emptying them of their religious content in order to portray the suffering of his Palestinian people. For example, in his poem *Diary of the Year of Pestilence*[2] (Jabra 1990: 110), he used the hymn, *Our Father*, *Who art in Heaven*:

> "Give us this day our daily bread"[3],
> Lord, what else have we attained, except –
> Except for the great rapture,
> The rapture of the naked horizons brimming
> With the crying women and the dancers under the tree boughs?[4] (Jabra 1990: 121).

And in his poem, *Agnus Dei* (Jabra 1990: 138), which means "Lamb of God" in Latin, a symbol of Christ, Jabra employs the prayer *O Lamb of God*, *that takes away the sins of the world* to portray the loss of his generation and his cruel exile.

There is a poem in his book of verse entitled *Saint Jerome in Bethlehem* (Jabra 1990: 157), who lived in Bethlehem from 347-420, and translated the Holy Book there. Jabra addresses him and evokes his pioneering role in writing and translating, and his residence in the vicinity of the cavern of nativity, where Christ was born. Jabra relates these Christian symbols to the present in order to portray the bitter and cruel reality that his Palestinian people went through, and to give a historic dimension to Christianity in Bethlehem, where Christ was born.

The use of Christian symbols in Jabra's poetry takes on a comprehensive dimension, because he employs them in matters of love and women by likening the bitterness of his love to the bitterness of the vinegar that Christ drank while on the cross:

> Your love is bitter,
> O fairest of all women to me,
> Bitter as the blade's edge in my flesh,
> How very sweet,

[2] The title of the poem is a reference to *A Journal of the Plague Year*, by Daniel Defoe (1660-1731).

[3] The fragments from the Bible, quoted in this article, are taken from *The Holy Bible* (English Standard Version, ESV). 2001.

[4] The translation of all the fragments from Arabic literature, quoted in this article, is done by myself.

Upon my lips and tongue,
Bitter as crucifixion, my darling,
It infiltrates me with its pleasure, nailing me
With the memory of your eyes, your lips, your hands (Jabra 1990: 243).

Jabra uses in poetry words and expressions taken from Christian vocabulary, foremost among them: Nazarene, crucified, Christ, the rock, Golgotha, – which is the rock upon which Christ was crucified in Jerusalem, the 12th Station of the Via Dolorosa – manger, cavern, grave, so as to relate them to the notion of resurrection.

The Rock in Jabra's Poetry

The rock is the foremost symbol in Jabra's poetry, used repeatedly in numerous places, and it represents a leitmotif. So, for example, in his *Seven Poems* (1989) (Jabra 1990: 249), the rock has several evocative meanings, for it symbolises the poet's homeland, Palestine, and his hometown, Jerusalem, which is famous for its rocks, and in which he lived prior to his migration to Iraq. Jerusalemite homes are sculpted from and built with rocks. The rock represents a safe haven and a refuge for the poet. The rock is also a symbol of the First Palestinian *Intifāḍa*, dubbed "The *Intifāḍa* of Rocks", which erupted in December 1987. The rock became the Palestinian's weapon against Israeli occupation:

Upon the rock I lived my years,
For I was born of the rock,
I sculpted my cavern in the rock,
And from the cavern did I extend my home
To my dreams that spouted
As water for my life.
Even though I left the rock defeated
One day in my migration,
I have since carried it as a mountain
In my arteries,
And it was my castle wherever I tarried,
A shade and a sustenance for my day,
And a source of my strength:
When I revolted, the rock was
My airplane across the missiles,
And my bomb (Jabra 1990: 251-252).

The rock also symbolises the water of life because of its mellowness and its sap. These images of the rock occur repeatedly in many instances, such as the poem *The Horn* (Jabra 1990: 97) in *The Closed Orbit* (1964), where the rock symbolises his homeland of Palestine and his beautiful childhood:

Though I still, just as our mountain folk,
Prefer the cry that comes
Atop the highest rock,
The cry of my throat
Over a tool that is bought and sold.

In his poem, *Diary of the Year of Pestilence* (Jabra 1990: 121), the rock symbolises the lofty Palestinian locale, brimming with plenty and life, deeply rooted in the land:

I shall carry my axe
And hold my head up to the paramount of summits,
I shall strike the beloved rock
That fills the foothills with palaces,
And cause water and fruit to explode...

However, in his *Poetic Sequence* (Jabra 1990: 141), the rock symbolises, because of its shape and beautiful colours, the body of a woman:

Masks have fallen to reveal
The lips and breasts upon the
Scattered rocks close by,
As if one who escapes the heat sees
In his lap a woman escaping to
A cavern whose rock has turned blue,
And the waves whisper to it drowsily.
Of that which the beautiful body has unsheathed in weariness,
I have sculpted my whims into the rocks...

However, in the same poem, the rock takes on another meaning, which is the futility of life, evoking the rock of Sisyphus in Greek mythology, which is associated with tiredness, pointless work, torture and misfortune:

I push the rock every day, up toward the inevitable summit,
And I follow it every day,

Down toward the bottom.
I left it, I abandoned it (Jabra 1990: 148).

There is also another meaning for the rock, which manifests itself in his poem, *Our Time and the City* (Jabra 1990: 191), from the collection *The Sun's Anguish* (1978). Here the rock symbolises the wounded and sad Jerusalem, because the cries of suffering and torture reach him in his exile from his hometown of Jerusalem:

But my ear is on the rock, listening
To the sounds coming
From afar like the hooves of horses
From inside the rock...

The sea in Jabra's poetry

The sea in Jabra's poetry symbolises purity and fertility, for it cleanses the dark, impotent, wan and dead city of the rot, the bones and the worms. This is shown in the poem, *The City* (Jabra 1990: 30), from the collection *Tammuz in the City* (1959):

So descend
From the summits and heights,
Pregnant with the abundance of the sea, and lay waste to
The visions of rot,
And open up to the great sea
The gates of the city, and release
The angry waves upon
The houses of shades to cleanse
Their grounds and the corners.

The sea also symbolises fertility, life and quietude, resurrecting fertility in the land, and blood and life in the human being:

And from the blue depths of the sea
Let rise for our land
And our blood
And for our night, a sweet sleep (Jabra 1990: 31).

The sea is also a symbol of freedom and of generous spaciousness, as it is portrayed in his poem, *Icarus*:

> For the sea is more welcoming than the labyrinth;
> Neither does it brandish chains and guns,
> Nor does it erect prison cells and gallows;
> Its far walls witness the rise of the two moons and the stars (Jabra 1990: 90).

Christian symbols and their status in modern Arabic fiction

The use of religious symbols and, more specifically, Christian ones, is not restricted to poetry. In modern Arabic prose, and especially in the Literature of the Diaspora, there exists the use of religious symbols. Kahlil Gibran (1883-1931), for example, employed an Islamic symbol in his story, *Iram of the Pillars* (Gibran n.d.: 574-593), alluding to what happened to that city, mentioned in the Holy Qur'ān[5], which had been annihilated along with its people, the ʻĀd. Mīḫā'īl Nuʻaymah (1889-1988) used Christian symbols and prayers in his story, *The Barren Woman*[6] (1915) and he used the myth of the transmigration of the spirits in his story, *Rendez-vous* (al-Nāʻūrī 1977: 150).

In the realm of modern and contemporary novels and stories, the use of Christian and Jewish symbols is generally found among Christian Arab novelists, such as the Coptic Egyptian writer, Edward al-Kharrāṭ (1926-), the two Syrian authors, Ḥalīm Barakāt (1933-) and Ḥanna Mīneh (1924-), and the Palestinian author Emile Ḥabībī (1921-1996). Edward al-Kharrāṭ, for example, evokes the symbol of the Virgin Mary in his collection of stories, *Suffocations of Love and the Morning* (1983), in addition to likening the face of the woman to Coptic icons.20 Ḥanna Mīneh, in his novel, *When the Breast... Died!*, uses symbols taken from Christian vocabulary, such as: Saints, repentance, bell, nuns (Al-Kharrāṭ 1992: 7, 11).

Ḥalīm Barakāt, in his novel, *The Bird's Return to the Sea* (1969), which portrays the Six-Day War between Israel and the Arab countries, and the defeat of the Arabs and the Palestinians, who became crisis-ridden and frustrated because of it, employs the style of Genesis, but with biting political implications, and tragicomic contradictions. The novel begins with dark and sad poetic imagery:

> The world is water, and everything is drowned in darkness. The sun is out and the moon doesn't exist yet. It appears to him as if everything is coming into existence anew. The myth of the Old Testament repeats itself, for the Earth is formless and void, and darkness is over the surface of

[5] "Have You not seen what your God has done with the ʻĀd people of Iram of the Pillars, of which no peer has been created in the world?" (al-Qur'ān, al-Faǧr, 6-8).

[6] (Maǧmūʻatu r-rābiṭati l-qalamiyya,191-196).

> the deep, but the Spirit of God does not move over the surface of the world, as narrated in Genesis I (Mīneh 2003: 39, 94).

Barakāt contradicts the content of the Old Testament text and turns it on its head. He charges it with political significance and symbols, especially in describing the character of the Palestinian, Ramzī Safadī, who failed in his plan to return to Palestine, because the Israelis bombed in 1967 the bridge that he intended to use for his return.

> […] Sadness pervades him. He says: Let there be light. Light does not come into existence. He cannot separate light from darkness. He says: Let there be a firmament. No firmament comes into existence. There is no sky above the Arab. He says: Let the waters collect in one place, and let the earth drink. The waters do not collect, and the earth crumbles from thirst. The Arab's land does not grow pasture and trees (Barakāt 2000: 9).

The Protestant Emile Ḥabībī employs in *Ikhṭayyeh* (1985) an intertextuality from Christianity in that he uses Judas Iscariot's outrageous kiss of his master, Jesus Christ, because of which the Jewish rabbis recognised him and then arrested him, to indicate that the stranger who does not belong to the country cannot be loyal to it. A kiss is no measure for belonging and loyalty. Abū l-'Abbās (Barakāt 2000: 9), a son of the country, did not kiss the ground of the Lod Airport, as an American coming to the country had done.

> Ever since the El Al airplane landed at the airport and its American and Israeli passengers applauded in celebration of landing safely in the Promised Land, he took care to hide the secret of his origin. He was about to kiss the airport ground, just like a young American with the beard of a rabbi had done, but he pulled back at the last moment, for fear that the policemen and intelligence officers would notice that his kiss was authentic and not Judas-like, structural and not adopted (Ḥabībī 1997: 643).

Christian symbols in Jabra's novels and stories

1. **The rock**

The rock appears repeatedly in Jabra's works, coming up 74 times in his novel, *The Ship*, and 63 times in his novel, *In Search of Walīd Mas'ūd*. The rock has many meanings in Christianity, such as solidity and strength, for it is mentioned in the New Testament that Christ had said to his disciple, Simon, who was called Peter, the son of Jonah: "... You are Peter, and upon this rock I will build My church, and the gates of Hades will not overpower

it" (Matthew 16:18). Christ chose Simon Peter, out of all the twelve disciples, because he knew, ahead of the others, that Jesus was the Son of God (Matthew 16:16).

After Simon Peter declared his faith and acknowledged that Jesus was the Son of God, Jesus changed his name to "Kīfa", which means "rock" in Aramaic, "He brought him to Jesus. Jesus looked at him and said: 'You are Simon, the son of John; you shall be called Cephas' (which is translated Peter)" (John 1:42).

The rock in this context symbolises solidity, permanence and strength – a symbol of the constant Christian faith: "Therefore everyone who hears these words of Mine and acts on them, may be compared to a wise man who built his house on the rock." (Matthew 7:24). The rock also symbolises Jesus Christ, as mentioned in the New Testament: "Jesus said to them: 'Did you never read in the Scriptures: The stone which the builders rejected, this became the chief corner stone; this came about from the Lord, and it is marvellous in our eyes'." (Matthew 21:42). Jesus Christ was rejected and crucified, but when he was resurrected, he ascended to Heaven and became the Lord. The New Testament clarifies this symbol elsewhere: "having been built on the foundation of the apostles and prophets, Christ Jesus Himself being the corner stone." (Ephesians 2:20).

In the Old Testament, the rock symbolises God: "Trust in the Lord forever, for in God the Lord, we have an everlasting Rock." (Isaiah 26:4). The rock is also a refuge and a salvation for man (Job 39:28, Isaiah 33:16, Psalm 31:3). Water, the symbol of life, springs out of the solid and dry rock, for when the People of Israel walked in the desert in Horeb, Moses struck the rock with his staff and water gushed out (Exodus 17:6, Psalm 78:20), and the people drank of it.

In Jabra's novel, The Ship, rocks are employed – through the character of the Palestinian, Wadī' 'Assāf, in his memories, and through Fāyiz, during the Christmas festivities in the Church of the Resurrection – to underline the sanctity of Jerusalem for Christians and Muslims, Also, in order to give the city a Christian and Islamic stamp, Jabra created associations among these rocks and the Arab identity represented by the houses of worship.

This land, whose rocks are sculpted, has caverns, hermitages and mosques (Jabra 1970: 49).

In *The Ship*, the rock is invested with a Christian significance, and the word is made to carry political, social and geographical implications. Furthermore, the religious intertextuality with the New Testament relating to Christ's words to Peter is distorted. Christ named Peter the rock upon which His church is to be built, but the novel replaces Peter with Palestine, and the church with the civilisations:

> Palestine is a rock upon which civilisations are built, because it is solid and has deep roots connected to the core of the Earth. Those who are as solid as a rock are the ones who build Jerusalem, Palestine, and immortality as a whole. (Jabra 1970: 53).

The homeland is portrayed with reverence through the words of Wadī‘ ‘Assāf, and imbued with the characteristics of triumph, the symbol of solidity and constancy.

Remarkably, the novel’s text brings out the symbolism behind the rocks by using the verb “to symbolize”:

> We have said that the rock symbolizes Jerusalem: It has the shape of a rock. There are rocks at the edge of each road in the city. Wherever we go, we see people breaking the rocks – to pave the road or to construct buildings. (Jabra 1970: 56).

So rocks symbolise Jerusalem because it is shaped like rocks and is filled with them. This is a reference to the identity of the Jerusalemite Syriacs especially, who were known to work in stone masonry, road paving and plastering. So when they arrived in Bethlehem in the 19th C., having been chased away by the Turks from Turkey, Northern Iraq and Northern Syria, “They worked in the rock quarries, stone masonry, construction works, road paving and plastering” (Jabra 1978: 182).

Rocks also have aesthetic and architectural meanings, especially in the Arab Islamic civilization. For example, the Dome of the Rock, built by the ’Umayyad Caliph, ‘Abdu l-Mālik bin Marwān (646-705 AD) in the year 691 (‘Ārif 1999: 491) in Jerusalem**, is** portrayed in Jabra’s novel *The Ship* as the apex of architectural aestheticism: “What have the Arabs built to be among the most beautiful constructions in the world? The Dome of the Rock.” (Jabra 1970: 75). This is a symbol of Jerusalem’s deep roots in time, nicknamed “The Rock” by the character of Maryam al-Ṣaffār, because it contains within its depths the eras of bygone civilisations: “Like that rock, the magical city, and the few magical nights, its depths are the depths of the eras of all civilisations and histories. I vanished in it and it vanished inside me.” (Jabra 1970: 232).

Rocks are portrayed in *The Ship* from a Christian Palestinian point of view, through the memory of Wadī' 'Assāf, who lives in exile against his will. Rocks bring him back to his senses and he remembers Jerusalem, the setting of his childhood, when he used to stand on the Rock of the Sultan’s Pond (Jabra 1978: 20), enjoying “the labyrinth of rocks and olive trees that surround the city” (Jabra 1978: 22).

Rocks also create connections between the childhoods of Wadī' and Fayez in Jerusalem in the spring. Wadī‘ digs up his memories and recalls poetic images still present in his

childhood memories of the nature in his place of residence – Palestine, "On a spring day when rocks explode into flowers" (Jabra 1978: 23). So rocks, in this context, are coupled with joy, spring, summer and the beautiful memories in Fāyiz's company in the land of 'Ayn Kārim which is filled with rocks and olive trees: "In that long summer, Fāyiz and I spent many days hiking among the rocks and the olive trees." (Jabra 1978: 23). Jabra is creating a symbol here of Wadī''s land and roots to which he has nostalgic attachments and which he holds dearer than all the orchards and the trees of the world: "None of them is worth a single, crooked bough of those dusty, separated trees in that red, rocky land, which received your feet like the kisses of a lover." (Jabra 1978: 23).

Rocks have a dual symbolic role: on the one hand they are coupled with birth, life and survival: "I shall live with the land, with the soil, and with the rocks" (Jabra 1978: 85), and on the other, they are coupled with death, martyrdom, for Fāyīz, Wadī''s friend, is killed in the events of 1948 while being next to a rock (Jabra 1978: 65), and Wadī' swore that he would avenge Fāyiz, and die on a rock: "I swore I would return... Even as a killer, I shall return. Even if killed on a rock." (Jabra 1978: 71). This image is used repeatedly in Jabra's novel, *In Search of Walīd Mas'ūd*. When Walīd disappears, Dr. Ǧawād Ḥusnī imagines him dead among the rocks: "I started to think of him as dead: I imagined him knocked down among the rocks in some abyss in Lebanon." (Jabra 1978: 20). Maryam al-Ṣaffār hears that he had been killed among the rocks: "Mariam said: 'There are rumours that he had been found killed among the rocks in Dahr al-Baydar'." (Jabra 1978: 351).

This symbolism in the relation between the rocks and the grave implies resurrection and triumph over death, and it recalls the rock that was rolled away from Christ's grave during his resurrection on the third day after his crucifixion. Rocks here have a political meaning, representing the resurrection and return of the Palestinian to Jerusalem upon choosing sacrifice and death in order to save his people and society. Fāyiz, then, martyred himself for Jerusalem with its rocks and its land, and in this way resurrected its life.

The three symbols: rocks, Jerusalem and Christ are deeply intertwined, for Christ was crucified in Jerusalem in a place called Golgotha (Matthew 27:33), which is a rock in the shape of a skull, and he was placed in a tomb hewn out of a rock (Matthew 60) and a large rock (Matthew 60) was rolled to stand as the door of the tomb.

Christ's relationship with Jerusalem is one of death and life, of sacrifice and salvation, symbolising tragic scenes, such as carrying the crucifix along Via Dolorosa, the crucifixion, the torture and the vinegar. However, it also carries with it optimistic scenes regarding the future of humanity, which are the triumph over death, resurrection and salvation.

The Ship transforms these religious symbols, in their tragic aspect, in the life of Wadī', the Palestinian, whom Jabra unifies with Christ and the rocks, anticipating the salvation and resurrection of his people: "It is easy for one who spent his childhood and youth in Jerusalem

to equate God with the Earth – or, as he says, Christ and the rocks, but he also unifies himself, Christ and the rocks altogether." (Jabra 1970: 101).

The rock from the perspective of ʻĪsā Nāṣir, the Palestinian, symbolizes the tragedy of Sisyphus represented by the Palestinian Nakba of 1948, and the bitter reality that it brought upon the Palestinians, who started to live on the crumbs of the UNRWA, in conditions fit for animals: "A single mountainside, rocky and thorny, carries thousands of animals!" (Jabra 1978: 92). This painful and cruel Palestinian reality does not augur birth nor joy: "But you need not reach for philosophy to realise that rocks and thorns do not give birth to life." (Jabra 1978: 92). Rocks provide shelter and a safe haven for the Palestinian refugees in Bethlehem and its environs in 1950:

> As for the refugees, they crowd into the houses of the old city or in the huts built in the hills that surround us, in Dihayša, among the rocks, at the edge of orchards, on the barren soil, and under the torn tents (Jabra 1978: 91).

This image is very similar to the Old Testament symbol of the rock, because it is mentioned there as a refuge and a safe haven for man (Job 39:28, Isaiah 16:33, Psalm 31:3, Jeremiah 48:28) and it is also a symbol of God: "... For in God, the Lord, we have an everlasting Rock." (Isaiah 26:4). Water, the symbol of life, springs out of the solid and dry rock, because when the People of Israel walked in the desert of Horeb, Moses struck his staff against a rock, and water gushed out of it (Exodus 17:6, Psalm 78:20) and the People drank of it.

This is the Old Testament dimension of the rock, as a refuge and a safe haven that comes up repeatedly in *The Ship*, because when Fāyiz is killed in the events of 1948 before the departure of the British army, Wadīʻ hides behind a rock, fearing a Jewish armoured personnel carrier: "Suddenly, I heard a low rumble, the sound of an APC or lorry approaching, and with a single leap, I was behind my rock again, under the edge of the road." (Jabra 1970: 69). So here the rock is a reality of war behind which a soldier hides during battle.

When Marwān Walīd stormed the village of Ummu l-ʻAyn, which became known as Ramat Youssef, to carry out an operation along with the Fedayeen, they would throw themselves onto the ground behind the rocks (Jabra 1978: 302) to protect themselves against Israeli shelling. Here, too, rocks are a reality of war.

The rock also symbolises the woman, in its beauty, shape, evocative sexual images, tenderness in its depth and magnanimity, as described by Wadīʻ: "The rocks are a gorgeous, huge woman, rising and falling like the breasts, the belly and the thighs." (Jabra 1970: 59).

This image has clear feminine sexual elements, underlining that a rock is like a woman who carries within her tenderness and water, the symbol of life, by indication and allusion to the rock that Moses struck with his staff and water gushed out. The woman gives rise to life from within her depths, represented by sons and daughters. This analogy between rocks and women comes up repeatedly in Wadī''s words: "I ran after beautiful girls, because they were like rocks, like the earth from whose hardness we derive the softness of vegetables and the flavour of fruits." (Jabra 1970: 59).

This analogy between women and rocks symbolises birth, resurrection and magnanimity. The Palestinian, represented by Wadī' in *The Ship*, uses the rock to symbolize his beloved woman, Mahā, whom he wants to be a Jerusalemite rock, which symbolises immortality, triumph and sacredness: "Was I concealing this from myself? I don't think so. I wanted her mother to be a Jerusalemite rock: A rock upon which I shall build my city." (Jabra 1970: 224). So the rock, in Wadī''s words, is analogous to Christ's declaration to Peter, when he likened him to a rock, which also symbolises the Palestinian in exile. And "the city" is Palestine, and both embody the realisation of the dream of return for the Palestinian. This symolisation is given further proof when Wadī' likens the Palestinians of 1936 to rocks. This was before the *Nakba*, when Palestinians still lived in their homeland, and when they went on general strike and rose up in protest against the unrelenting Jewish immigration of that time: "The whole country went on general strike for six long months, and the rocks of Palestine exploded with revolutionaries everywhere."(Jabra 1970: 224). The rock is also an analogy for a Palestinian body. This is how Fāyiz's body appears to Wadī' while they both swam naked in the village of Silwān: "I still see before me the gleam of his shoulders and back, and the shudder of his buttocks, as if they were two pieces of a rosy rock." (Jabra 1970: 58). 'Īsā Nāṣir, in Jabra's novel, *In Search of Walīd Mas'ūd*, likens Mas'ūd's huge feet to rocks (Jabra 1978: 93). Rocks are a depiction of a Palestinian body in the duality of life and death, ~~for~~ because when Fāyiz is killed, his eyes look like rocks: "The eyes kept staring at the walls of Jerusalem like sparkling rocks" (Jabra 1970: 67). This is a reference to death that is followed by resurrection and deliverance, because the death of Fāyiz symbolises sacrifice and salvation for his people.

The rock also has sexual significance in that it symbolises the sexual relationship between Maryam al-Ṣaffār and Walīd Mas'ūd. The seventh chapter of the novel, *In Search of Walīd Mas'ūd*, appears as, "Maryam al-Ṣaffār cherishes a rock that resides within her heart". in order to reveal this symbol, because the rock rekindled a memory for Maryam al-Ṣaffār after Walīd's disappearance. It made her recall the scene when she ran naked between the rocks (Jabra 1978: 228) and the trees in the garden of 'Āmir 'Abdu l-Ḥamīd's home in Lebanon, after the guests had left the party that Walīd threw at 'Āmir's home. Maryam carried a rock from the garden and gave it to Walīd, who placed it on the mattress in the

bedroom, and had sex with Maryam beside the rock: "And behind his shoulder, from time to time, I kept glimpsing the rock, sunken by its weight into the bed." (Jabra 1978: 228). This surrealist scene of having sex with Maryam al-Ṣaffār, who is suffering from a touch of mania – beside a rock placed on the bed – is analogous to the rock's feminine and sexual associations, as mentioned in *The Ship*, where a rock's shape is like a woman's body, and it carries within its depths sap and tenderness. The rock is a symbol of lust and supernatural sexual energy which sets Walīd Mas'ūd apart, because he bedded numerous women, and he had sex with Maryam al-Ṣaffār ten times during that night: "He assailed my breasts and lips and possessed me for the tenth time as if it had been the very first." (Jabra 1978: 228). This symbolises Walīd's resurrection and the release of his sexual energy toward Maryam al-Ṣaffār, because when she handed him the rock, he took it from her, and said: "It is gorgeous, like you!" (Jabra 1978: 228) and he had feverish sex with her. The relationship between Maryam and Walīd is secretive because revealing it, and writing about it, would ignite scandals (Jabra 1978: 238) she could do without. This rock has a duality of meanings; on the one hand, it is delicious and pleasurable because it brings back the candied past that Maryam had with Walīd, and on the other, it is worrying and abominable because it reminds her of Walīd who disappeared from her life:

> As for me, a different, destructive mayhem has gripped me, urging me to confess. That delicious, abominable rock that weighs down on my heart, is there a way to get rid of it except by making it the topic of a conversation that will break it up and dissolve it by retelling the story, over and over again? (Jabra 1978: 237).

Maryam al-Ṣaffār is in dire straits because of Walīd's disappearance, because she loved him very much, and had much pleasure with him. His disappearance left her in turmoil: "He set off the lava of anguish and pleasure deep within me for months that have totally changed my life, then left me abruptly to toss about in turmoil." (Jabra 1978: 235).

Maryam al-Ṣaffār confesses that she does not know if Walīd had loved her: "I don't know exactly how much Walīd loved me" (Jabra 1978: 235), so the rock remains her link to Walīd: "A beautiful, seductive enigma; a symbol laden with all the things I cannot put into words, try as I may, year after year." (Jabra 1978: 228).

This reminder exhausts her, robs her of sleep, and renders her unable to take a decision to reveal her relationship with Walīd. The rock has many meanings for Maryam al-Ṣaffār, just like an enigma, because it signifies a burden and suffering, as it is expressed in the vernacular in Palestine, "a rock on the heart". In Jabra's early works, *Screaming in a Long Night*, *Arrack and Beginnings from the Letter Z*, rocks are associated with nature in Jerusalem and with

childhood memories. That is what Amīn recalls (Jabra 1988: 90), jumping from one rock to the other among the olive trees. Jabra's story *Where Dreams Meet* tells of Anwār's memories, who returns to Jerusalem from England in 1946 and recalls sitting on the rocks as a child (Jabra 1989: 63).

2. **The sea**

The sea is mentioned 150 times in *The Ship*. Remarkably, *The Ship* begins with the word, "The sea...", and *In Search of Walīd Mas'ūd* ends with it. Furthermore, *The Ship* ends with a word that is related to the sea, which is "ship". The poetic imagery of the sea is employed repeatedly in *The Ship* by the Iraqi character, 'Iṣām al-Salmān, and the Palestinian one, Wadī' 'Assāf. The sea takes on a specific but disparate significance for each of them. 'Iṣām al-Salmān, who escapes Baghdad for London, because of the failure of his relationship with Lūmā, associates the sea with the West, with Europe, and says: "The sea is a new salvation, toward the West." (Jabra 1970: 5). 'Iṣām is escaping his tribal society, which prevented him from marrying Lūmā, and heads to the West, seeking salvation. But for Wadī' 'Assāf, the sea as he sees it, the Mediterranean, represents a link and a guide to his homeland, Palestine: "I love the Mediterranean, and I take the ship in it because it is Palestine's sea, the sea of Jaffa and Haifa..." (Jabra 1970: 23). This sea also alleviates Wadī''s exile because it provides him with a link to his land:

> This deep blue is the only thing that assuages my exile. It is as if I am connected to my land anew; as if I return through it to the Sultan's Pond and discover it had broadened and overflowed in rivers and gushing falls. (Jabra 1970: 23).

The Palestinian Wadī' 'Assāf associates the sea with the rocks; that is, with his land and country. The sea is not an alternative and a salvation, as it is for 'Iṣām al-Salmān. Wadī' 'Assāf declares unequivocally: "No matter how much I love the sea, it remains a stranger to me. The islands of the world, no matter how much I enjoy traipsing through them, never shall I find in them a shelter for my spirit. There is no alternative to a return to the land." (Jabra 1970: 224-225).

Wadī' prefers the rocks to the sea; that is, he prefers the suffering in his exile in Europe.

Even when he had fought with his beloved Mahā, they would return to the rocks: "And each time we had to return; to return to the rocks." (Jabra 1970: 224-225). On the other hand, Wadī''s alienation from the sea refers to his roots and his Christian creed, because the sea in Christianity is the home of the devils (Bāssīm 1988: 700, 148) and a symbol of the powers of evil and death, which Christ overcame. The sea frightens people in its upheaval, but Jesus brings it back to its stillness with a rebuke (Mark 4: 39-40).

Christ also walks on water toward his disciples to perform a miracle (Mark 6: 49-50, John 6: 19-20). This negative image of the sea appears in the *The Ship*, when the Dutchman attempts suicide (Jabra 1970: 91-93) by jumping into the sea, but is then rescued by the seamen of *The Ship*. In Jabra's novel, *Hunters in a Narrow Street*, ʻAdnān Ṭālib and Ḥusayn ʻAbdu l-Amīr attempt suicide (Jabra 1988: 246) by jumping into the River Tigris, but they are saved. So the images of the sea and the river are associated with death and suicide, but in Christianity, Christ tames the sea and provides salvation to the passengers of the ship. Wadīʻ ʻAssāf, once he matures and finds his Christian faith, evokes Christ by walking on the waters of Lake Tiberias (Jabra 1970 :80).

This religious allegory used by Wadīʻ ʻAssāf refers to the triumph over the sea, which he dubs, "The nebulous, delusional, and seductive 'there' in Europe and elsewhere. That is where you fade into insignificance; where you are well and truly defeated." (Jabra 1970: 237). Indeed, *The Ship* stood up for the rocks and the land – whose opposite is the sea, because ʻIṣām al-Salmān fails in escaping to the sea/Europe, because of the tragedy of Fāliḥ's suicide. All those escapees returned to their country and never made it to the West. Wadīʻ ʻAssāf, the passenger in *The Ship*, calls for salvation by returning to the rocks, the land and the roots, confessing his spiritual alienation from the sea/Europe, even though he physically lives in the sea/ship. For the sea is alienation, escape, confusion, and danger. The sea is unstable, just like its waves and storms, whereas the rocks and the land represent solidity, constancy and immortality; that is, the homeland. This is why the events in *The Ship* end with Wadīʼ still suspended in exile and perdition, dreaming of returning to the homeland.

In Jabra's novel, *In Search of Walīd Masʻūd*, the sea symbolizes inscrutability and perdition, as described in Walīd's papers, which are found after his disappearance. Dr. Ǧawād Ḥusnī collects many papers related to Walīd to write a book about him: "I have not waded into the sea of papers that fills my desk with its silent roar; travelling, whether in the forest or the sea, is like travelling inside a mirror. It is thrilling..." (Jabra 1978: 364) for these papers are filled with nebulousness, perdition, multiplicity and contradictions, just like Walīd's personality.

Conclusion

The sea and the rock are among the most prevalent symbols in Jabra's texts. The sea is mentioned in *The Ship* 150 times, and the rock 74 times. In his novel, *In Search of Walīd Masʻūd*, the rock is mentioned 63 times. *The Ship* begins with "The sea...", and ends with *The Ship*, which is associated with the sea. *In Search of Walīd Masʻūd* ends with "... the sea".

Every symbol has various meanings and associations, depending on its context, and the different points of view. Jabra sometimes distorts the original text, or uses it in the opposite sense from the original in order to ridicule reality with bitter sarcasm.

Jabra's texts are filled with profound and varied instances of Christian symbolism, such as characters and prayers, in social and political contexts, coloured by tragedy in order to underline the Palestinian tragedy, to link the present to the past, and to seek salvation. These symbols are employed by Christian Palestinian characters with a religious background, exiled from their homeland, for the purpose of transmitting their message, and elucidating the suffering of the Palestinian.

These symbols enrich the text and give it a Modernist, knowledge-based, aesthetic, and innovative hue, and imbue it with a Palestinian identity, particularity, and attachment to the place/the country/Jerusalem.

References

Bāssīm, Paul. 1988. *Mu'ğamu l-lāhūti l-kitābī*, Beirut: Dāru l-Mašriq.

Barakāt, Ḥalīm. 2000. *'Awdatu l-ṭā'iri 'ilā l-baḥr,* Casablanca – Beirut: Arab Cultural Centre.

Jabra, Ibrahim Jabra 1970. *al-Safīna,* Beirut: Dāru l-'Ādāb.

_____. 1978. *al-Baḥṯu 'an Walīd Mas'ūd,* Beirut: Dāru l-'Ādāb.

_____. 1988. *Surāḫ^{un} fī layl^{in} ṭawīl^{in},* Beirut: Dāru l-'Ādāb.

_____. 1989. *'Araq^{un} wa bidāyāt^{un} min ḥarfi l-yā',* Beirut: Dāru l-'Ādāb.

_____. 1990. *al-Maǧmū'atu l-ši'riyyatu l-kāmilatu,* London: Riad Najib El-Rayyes Books and Publication.

Gibran, Kahlil. (n.d). *al-maǧmū'atu l-kāmilatu li-mu'allafāti Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān,* Beirut: Sader Publishers.

Ḥabībī, Emile. 1997. *al-'A'mālu l-'adabiyyatu l-kāmilatu,* Nazareth: n.p.

Kharrāṭ, Edward. 1992. *Iḫtināqātu l-'išq wa l-ṣabāḥ,* Beirut: Dāru l-'Ādāb.

al-'Ārif, 'Ārif. 1999. *al-Mufaṣṣalu fī tārīḫi l-quds,* Jerusalem: al-Ma'ārif Publishers.

Maǧmū'atu l-rābiṭati l-qalamiyyati li-sanati 1921. 1964. Beirut: Sader Publishers.

Mīneh, Ḥanna. 2003. *Ḥīna māta l-nahd*, Beirut: Dāru l-'Ādāb.

al-Nā'ūrī, 'Īsā. 1977. *'Adabu l-mahǧar,* Cairo: al-Ma'ārif Publishers.

*** *The Holy Bible* (English Standard Version, ESV). 2001. Wheaton: Crossway, Good News Publishers.

BIMODALISM: ARABIC DIGLOSSIA AS A DOUBLE MODALITY OF COMMUNICATION

Marco Hamam
Università di Sassari

Abstract. In this paper a hypothesis is put forward, namely that Standard Arabic (SA) and Native Arabic (NA) represent a bimodalism, a double modality of communication that has its roots in a primitive distinction: that between writing and speech. This reflection arose while studying the pragmatics of diglossic code-switching (CS). After offering an overview of CS as an approach to diglossia and showing how SA and NA are used together to convey different textual information and feelings, the article points out that this peculiar symbolic functionality can be traced back beyond the historical configuration of the Arabic diglossia, to the more ancient dichotomy writing/speech. Then, the main characteristics and the two different processes of writing and speech are displayed with the intent of finally demonstrate that SA often reflects the writing modality, while NA the speech modality and that CS is a tool for fine-tuning this double modality.

Keywords: Arabic language; diglossia; code-switching; diglossic code-switching; writing and speech; multifunctionality of texts.

1. Introduction

In her entry on Diglossia in the Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Boussofara-Omar (2006b: 635) appealed for a reconceptualization of the very notion of diglossia. In order to offer a contribution to this call, this article, that is based on empirical results drawn from *corpora* concerning different Arab speaking regions (mainly Egyptian varieties but also Algerian, Ṣan‘ā’ī, Damascene and Kuwaiti Arabic), will put forward a hypothesis which tries to frame what is generically and sparsely known about the use of Standard Arabic (SA)[1] and Native Arabic (NA)[2]. According to this hypothesis diglossia

* I would like to express my sincere gratitude to Prof. Johannes den Heijer and Dr. Aldo Nicosia for their strong support and their rich suggestions and criticisms which I have integrated into the text. I am also thankful to Dr. Elisabetta Benigni for showing me her encouragement. I would also like to thank Prof. Gunvor Mejdell for her critical remarks to an earlier draft of this article, which helped me to reflect upon some of the weaker points of my argumentation.

[1] Abbreviations: CS code-switching; EA Egyptian Arabic NA Native Arabic; SA Standard Arabic; **abc** +SA segments; abc +NA segments; ABC stressed words; , short pause (nearly 1’’); ,, middle pause (1’’ to 2’’); ,,, long pause (more than 2’’); ? interrogative intonation; . conclusive intonation; ehm hesitation.

represents two different modalities of communication that have their root in a primitive distinction, that between written and spoken language. This reflection arose while studying the pragmatics of diglossic code-switching (CS). CS in Arabic seems to be more directionally marked, compared to other linguistic contexts (for example the complex Italian regional situation[3]) so that the switches SA → NA and NA → SA are not equivalent from a pragmatical point of view. What has been said about some bilingualisms seems to be enhanced in Arabic. What is generally agreed upon is that historico-religious and social reasons caused SA and NA to be symbolically charged. A closer analysis, however, revealed that this symbolism can be traced back beyond the historical configuration of Arabic, to a more ancient dichotomy, that between writing and speech. We will call this approach *bimodalism*[4] for the sake of practicality and for differentiating it from the various approaches to Arabic diglossia produced so far. Bimodalism is meant to be a heuristic approach to diglossia which highlights some fundamental and essential symbolic aspects of it.

The main difficulty in venturing into such an article on diglossia and code-switching lies in the fact that both are subjects that have extensively been treated by scholarly literature. The technical term *diglossia* which describes, since Marçais (1930)[5], the situation of the Arabic language counts a profusely abundant literature. About twenty years ago, Fernández (1993) published a monograph that examined a vast bibliographic review of works concerning the concept of diglossia from 1960 to 1990, including about 3000 titles[6]. Generally speaking, the very term 'diglossia' has been understood by the authors, from time to time, in various ways. Diglossia ranges from a very narrow definition, referring to the particular situation of certain regions (the German-speaking Switzerland, the Arab world), to a very wide definition that practically overlaps with that of *bilingualism*[7] (see Berruto 2007: 191-204). Ferguson's "standard" definition of diglossia, that «has become a rite of passage for scholars working on

[2] The term is borrowed from Owens (2001) which seems more "neutral" than 'colloquial', 'dialect' or the Arabic terms *'āmmiyya*, *dāriğa* etc.: NA, which covers a range of regional varieties, is, in fact, the first variety of Arabic people learn when they are children.

[3] See Hamam 2012.

[4] As far as we know, the term *bimodalism* in linguistics is only used in sign language: bimodal bilingualism refers to an individual or community's bilingual competency in (at least) one oral language and (at least) one sign language (oral and sign are the modes to which "bimodal" refers). A considerable number of bimodal bilinguals are children of deaf adults or other hearing people who learn sign language for various reasons.

[5] For some preliminary notes on the proto-sociolinguistics and the debate on diglossia among the medieval Arab grammarians see Owens 2001: 420-423.

[6] Titles included (1) index of languages, (2) diglossia in literature, (3) historically oriented works, (4) pedagogically oriented works, (5) theoretical works, and (6) thesis and dissertations. The year before, Hudson (1992) considered 1092 titles.

[7] According to Kaye (1987: 675) diglossia refers to a situation in which two varieties of the same language function side by side, in contrast with bilingualism which supposes the existence of two different languages.

the current linguistic and sociolinguistic in the Arab world» (Boussofara-Omar 2006b: 630), is the following:

> Diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary conversation (Ferguson 1959: 336).

It is far from being the aim of this article to discuss this huge bibliographic material that has been produced in the last sixty years. We will only lean on some aspects of the phenomenon, particularly useful for the purpose of this article, and we are obliged to overlook some others.

The big challenge of diglossia has been, since Ferguson's definition, the «'slippery' and 'messy' area» as Boussofara-Omar (2006b:630) calls the diglossically "mixed" varieties of Arabic[8]. The integration of High (SA) and Low (NA) made by Ferguson, has certainly set off a series of comparative works between varieties: diglossia has gradually been understood as diglossic *continuum*. Since the very moment in which sociolinguistics began to take advantage of easy modern means of recording and playback, i.e. late Sixties, beginning of the Seventies, linguistic observation of the reality of the Arab world showed that SA and NA continuously 'mix up' on many linguistic and sociolinguistic levels. These types of mixed Arabic represent a very well-attested linguistic phenomenon in the present linguistic landscape of the Arab countries so much so that Boussofara-Omar considers them «a practice that is increasingly growing in the Arab World» (2006a:77). In fact, such mixed forms are easily recognizable not only in all Arab audiovisual mass media, in university lecture halls, in national parliaments, but also in mosques and churches and in all those occasions in which one discusses more or less educated topics. Ibrahim writes that «la possibilité pour un locuteur de passer consciemment d'un système à l'autre à l'intérieur d'un même discours

[8] This general term is simply used for convenience, like a 'big container' in which to put, approximately, the phenomenology of the Arabic mixed forms, both written and spoken, both modern and pre-modern. This, especially in the light of the fact that there is no unanimous opinion among scholars about the terminology to be adopted with respect to these types of varieties. Larcher («Il faudrait parler en anglais de Mixed Arabic» (2001: 605)) and Lentin («Nothing prevents us [...] from regarding Middle Arabic [...] as belonging to a large ensemble that could be labelled 'Mixed Arabic'» (2008: 216)) are followed here. For recent overview of various methodological aspects of 'Mixed Arabic' (including the pitfalls of terminology) see den Heijer 2012a and 2012b.

voire d'un même énoncé [...] sans pour autant heurter le sentiment linguistique de ses interlocuteurs, fait partie intégrante de la compétence linguistique des locuteurs natifs scolarisés» (Ibrahim 1978: 14).

This article focuses on the CS approach to the mixed varieties. Many bilingualisms, situations of standard-with-dialect and diglossia itself - as a special kind of bilingualism -, besides some peculiarities, share a great deal of motivations, characteristics and mechanisms. There is evidence that Arabic diglossic CS has many things in common with CS in other bilingual systems although there are phenomena that, in Arabic diglossia, do not happen and others that are more accentuated.

To be sure, CS is a tool that allows the analysis of the mixed forms, also in the Arabic situation. CS is by now a well known and studied phenomenon in the sociolinguistic domain of language variation[9]. Nevertheless, both the term code and switching pose problems. The term *code* is generally considered to be a relatively neutral term for 'linguistic variety' of a language or a dialect while *switching* generally indicates an alternation of two or more codes in a single speech event. The sense given to the term *switching* can vary enormously according to the linguistic levels of the change and the sociolinguistic mechanisms involved. This gave rise to other technical terms, such as code-mixing, borrowing etc., in an attempt to circumscribe different aspects, levels or mechanisms of the variation within more or less strict boundaries. CS, in fact, may go from a broad definition that includes all the combinations of any grammatical or lexical-grammatical element at all the levels of the sentence to a narrow definition that relates to the functional switch from a code or a language system to another at a higher level of the sentence, namely at an intersentential level (i.e., between sentence boundaries). Approaches are mainly two: a *grammatical approach*, trying to answer the question 'how do codes mix?', and a *functional/pragmatical/rhetorical* (terminology is fluctuating), trying to answer the question 'why do codes mix?'. The two main sets of factors at the base of the motivations for which bilinguals switch (*rhetorical approach*), according to Grosjean are: A) *social-related motives and goals*, B) *discourse-related motives and goals*. Social-related motives and goals may concern 1. *participants* (language preference and attitude, for instance: a speaker has an ideological or an affective attitude towards one code and prefers it or children of a stigmatized minority may decide not to use their native language with their parents so as not to be differentiated from the children of the majority group; 2. *situation*: degree of intimacy, for instance: one uses a code only with strangers whereas one switches to another code with friends; 3. *social interaction*: to create social distance, for instance: one can choose a code different from the one of the interlocutor breaking group solidarity (Grosjean 1982: 136 et seq). Discourse-related motives and goals

[9] For a basic bibliography see Kamwangamalu (1989) for the years 1970-1988 and Gardner-Chloros (2011: 205-232).

mainly concern topic : «Some topics are better handled in one language than another either because the bilingual has learned to deal with a topic in a particular language, the other language lacks specialized terms for a topic, or because it would be considered strange or inappropriate to discuss a topic in that language» (Grosjean 1982:140). Factors often overlap: «Rarely does a single factor account for a bilingual's choice of one language over another», says Grosjean (1982: 143).

In this article, a general theoretical framework (Berruto 1987, 2007; Grosjean 1982, 1997, 2013) has been merged with studies that adopt a functional approach to CS (Blom and Gumperz 1972; Gumperz 1982; Auer 1984, 1988, 1995, 1998a, 1998b). CS is understood here as two things: 1. as a switch occurring at the intersentential and interclausal level, i.e. it includes those cases in which an entire sentence (complex or simple) or an entire clause within a sentence are switched. In the intersentential switch, the switching point is between a sentence and another, in the interclausal switch it is between a clause and another; 2. since this kind of switching mechanism bears pragmatic and rhetoric functionality, the term refers to the functional analysis of it as well[10].

We intend to stress the fact that we are perfectly aware that SA and NA will be treated as ideal poles. Discussing the NA-ness or SA-ness of the segments is beyond the scope of this article. Although we do not support a dichotomic view of diglossia, which offers only a very rough impression of the situation, yet, in order to conduct empirical investigations into mixing phenomena, an approach that aims at highlighting the sociolinguistic functions of SA and NA seems licit. The concept of *continuum*, albeit that it resolves a series of theoretical problems by describing and explaining phenomena with a high degree of complexity, does not seem to be a practical tool for forecasting and sociolinguistically analysing variation and especially mixed varieties in *corpora*. The Arabic *continuum*, moreover, is peculiar. It is fluid and discrete and presents, at the same time, condensations of SA or NA. This means that «i tratti variabili tendono a disporsi lungo un asse in maniera molto distribuita, ma tuttavia con addensamenti in punti corrispondenti alle varietà principali della gamma. Questi punti di addensamento sono concepibili sia in termini di cooccorrenza dei tratti sul continuum, quando più tratti non standard (marcati) occupano più o meno lo stesso settore dello spazio di variazione, in covarianza con tratti extralinguistici, sociali e situazionali; sia in termini di frequenza nell'uso dei parlanti, quando un certo tratto o una certa variante ricorrano con frequenza più significativa in corrispondenza di certi tratti dei parlanti» (Berruto 1987:30-31). At the same time, it is oriented to the poles (i.e. it is not polarized). This means that

[10] I will use this functional definition: «All'interno di un'interazione verbale, [CS] è il passaggio funzionale da un sistema linguistico a un altro, in concomitanza con un cambiamento nella situazione comunicativa: ad esempio nelle intenzioni comunicative, nell'argomento, nell'interlocutore a cui ci si rivolge, nelle funzioni, nella chiave, ecc.» (Grassi et al. 2006: 186)

«l'orientamento del continuum dipende dal fatto che si va da usi 'alti' ad usi 'bassi': le varietà appaiono abbastanza ben riconoscibili, e in parte delimitabili fra loro, anche se conservano un'area non indifferente di sovrapposizione e sono lontane dall'essere proiettabili a priori lungo la scala di differenziazione socio-geografica dei parlanti con tutta nettezza» (Berruto 1987:31; see also Hamam 2011: 37-41).

In the two excerpts that will follow SA and NA segments are in fact to be understood as areas of the *continuum* that are +SA/-NA and others +NA/-SA or, better, that are perceived by native speakers to be +SA or +NA. In particular, SA in those segments must be understood as "empirical standard", a substandard, and not as a "prescriptive standard" (Bartsch 1987: 257-262; see also Hamam 2011: 87-122 and Parkinson 1991, 1993, 1994). In this respect, research on empirical SA has showed, not only that SA presents a number of different subvarieties all labelled as SA, but also that many features numerous scholars feel as important SA features are in fact completely ignored by speakers in the labelling process, while other ones have a greater importance than expected. We refer here to what are called *indicators* (any variable which helps mark varieties of language, but which is not perceived at a conscious level) and *markers* (any variable which has social value, and is perceived at a conscious level: a sort of *shibboleth*). Therefore, hybrid elements may not affect the functional analysis of CS. Three main sets of factors will influence labelling in this article[11]: indicators and markers; the syntactic structure which will have priority on lexical elements; SA lexico-grammatical elements in NA contexts and NA lexico-grammatical elements in SA which will not influence the textual function in the CS will be considered as functionally irrelevant[12].

Whereas a large number of studies has addressed "mixed varieties" in contemporary written Arabic (Somekh 1991, Holes 1995: 303-310, Rosenbaum 2000, 2004, Abboud-Haggar 2010) and in a diachronic perspective, we will focus on speech and on a synchronic perspective. Also we will not consider access and command of SA because, notwithstanding its importance in an all-inclusive theory of diglossia, it is not essential to this discourse. The use of SA as a spoken *koiné* between Arab speakers from different regions and the use of foreign languages in the Arab linguistic landscape will not be approached either.

2. Code-switching as an approach to diglossia

The following excerpt is taken from one of Gamāl 'Abd al-Nāṣir speeches delivered almost sixty years ago, on November 2, 1956:

šaʕa:runa ʔannana sanuqa:til, sanuqa:til walan nusallim
'Our slogan is that we will fight, we will fight and will not surrender'

[11] This seems true not only for our excerpts but also for the other authors' ones.
[12] Further discussion on the labelling process of mixed segments is in Hamam (2011: 116-122).

da šaʕa:r kulli fard min ilquwwa:t ilmusallaḥa, wada šaʕa:r kulli fard min aššaʕb

'This is the slogan of every individual of the armed forces and this is the slogan of every individual of the people' (Holes 1993: 27; Holes' transcription has been adapted)

Example 1 Excerpt from Gamāl 'Abd al-Nāṣir speech of November 2, 1956.

As it will become clear in the following pages, and especially after another excerpt taken from a recent speech made by the Egyptian Field Marshal al-Sīsi, not much is changed in the pragmatics of the diglossic CS. In this excerpt there is a sudden change in code: from SA to Egyptian Arabic (EA). This switch is not at all meaningless. Holes explains this as an attempt to differentiate between oral material considered as 'text' (in SA) and material considered as 'comment,' 'exegesis' of the 'text' (in EA). The two sentences are almost identical in meaning. The first sentence says what 'our slogan' is. This 'text' is accompanied by prosodic elements: a pause, both before and after the text, a slow and modulating rhythm. In addition, the output in SA provides the speaker a *certificate of authoritativeness*. The second sentence is considered by Holes as the 'comment' to the text. It refers to the 'text,' which has been previously made clear, and specifically reiterates that '*that* (the one expressed in SA) is the slogan' (see Holes 1993:27).

Many scholars (just to name a few: Badawi 1973, Holes 1993, Mazraani 1997, Saeed 1997, Boucherit 2002, Taine-Cheikh 2002, Bassiouney 2006 and Mejdell 2006) have worked, on the basis of more or less large *corpora*, on the pragmatics/rhetoric of diglossic CS and they seem to agree on the core of their results. What they have found out is that this *ṣuʕūd* and *hubūṭ* 'upward and downward switching' (just to borrow the Badawian terminology) is meaningful, happens for different purposes and gives us a different perspective on diglossia as a whole.

For Arabic diglossia, the general and universal *complementarity principle* stated by Grosjean (1997) for bilinguals appears to be generally valid too:

> Bilinguals usually acquire and use their languages for different purposes, in different domains of life, with different people. Different aspects of life often require different languages

Speakers activate or deactivate one or both codes (Grosjean and Li 2013: 15) for more or less specific purposes. Through mixed varieties, it appears clearly that SA segments are normally used to epitomize what has been previously said (Badawi 1973: 208), offer a maxim (Badawi 1973: 187), express 'text' or 'topic' (as opposed to a 'comment'; Holes 1993: 27; Hamam 2011: 210-211), transmit abstraction, idealization and eternal values (Holes ibid.), vehicle ethereal images (Holes 1995: 287), stress important messages, truths and facts (Holes 1993: 31; Bassiouney 2006: 210), convey authoritativeness (Mazraani 2008: 669-670), express timelessness (Holes 1993: 33), axioms (Holes 1993:32), distance from the audience

(Bassiouney 2006: 210), convey what is perceived to be more positive (Saeed 1997: 117), what is highly thought of or what is very serious (Saeed 1997: 142-143), what is normally written or religious (in *ʿāmmiyya* literature (written in NA); Rosenbaum 2000: 78), convey a 'climax' (Hamam 2011: 210-211).

On the contrary, NA segments normally express gloss, a commentary or an exegesis (as opposed to 'text': Badawi 1973: 208; Holes 1993: 27), offer an explanation or a simplification (Badawi 1973: 208), vehicle concreteness, physicalness and personalization (Holes 1993: 33), offer a personal slant (Holes 1995: 291), express asides (Holes 1993: 31; Taine-Cheikh 2002: 196), express organizational and peripherical discourse (Holes ibid.), express the here and now (Holes 1993: 33), vehicle false discourses (normally in opposition to truer discourses; Holes 1993: 32), transmit what is perceived to be more negative (in opposition to what is more positive; Saeed 1997: 117), convey what is valueless or not to be respected (Saeed 1997: 131), express weak or innocently naïve attitude (Saeed 1997: 127), express feelings of solidarity (Bassiouney 2006: 210), create involvement (Bassiouney 2006: 212), convey feelings (Rosenbaum 2004: 401; 2010: 77), express concreteness (Holes 1995: 291), express an 'anticlimax' (Hamam 2011: 210-211). SA seems to be like the Gumperz' *they-code* which is «associated with the *more formal, stiffer and less personal out-group relations*» (1982: 66) while NA seems closer to his we-code «associated with in-*group and informal activities*» (1982: ibid; emphasis is mine). These functions, which generally belong to the codes, appear enhanced when SA and NA are used in tandem, both in speech and in written texts. The contrast CS creates highlights the two different modalities.

The question is now: why do SA and NA express such different textual information and feelings?

3. Hybridity and multifunctionality of texts

A text, that is «every instance of language, in any medium, that makes sense to someone who knows the language» (Halliday 2004: 3), whether written or spoken, is never plain and it is always "hybrid" in some ways, in the sense that it includes different modalities of communication[13] drawn from speech and writing[14]. This has to be stressed in order not to misunderstand what follows. What is said in the following pages about writing and speech

[13] *Communication* here is intended in its basic meaning of an informational process involving messages of different nature, in different contexts and situations, between different people, and with different means. *Modality* refers to a set of linguistic and sociolinguistic features a certain text is characterized by and the kind of information it is meant to transmit

[14] Literature on spoken and written language is immensely much vaster than that on diglossia and CS. A three-volume bibliographical review (although not totally focused on the relationships between them) that appeared eighteen years ago (Graefen, Ehlich, Coulmas 1996) contained more than 27,500 titles distributed on a timespan of 62 years (1930-1992).

refers to two ideal poles which we seldom, if ever, find in this purely theoretical condition in our everyday life. Different parts of the text work differently on many levels, especially on the rhetorical, pragmatic and semiotic levels. Very generally speaking «*oral strategies* [are] those aspects of discourse which make maximal use of context, by which maximal meaning and connective tissue are implied rather than stated […] *literate strategies* [are] those by which maximal background information and connective tissue are made explicit […] *oral strategies* are those which depend for effect on paralinguistic and non-verbal channels, while *literate strategies* are those that depend on lexicalization to establish cohesion» (Tannen 1982a:3; emphasis mine). Literate strategies can be found in discourse (for example in formal and planned speeches) and oral strategies in written texts (for instance when literature tries to imitate the naturalness of spoken situation or in informal writings). The concept of *footing*, introduced by Goffman (1979), contributes to understand this point. Speakers, in his view, change in alignment they take up to themselves, others and toward the material or content. While they speak they often shift from one foot to another, signalling this in various way, CS being only one of these signalling devices (1979: 22). Switches in footing can range from gross changes in social settings to the most subtle shifts in tone.

The interaction of these different strategies, as Hatim states, will «ultimately constitute a given text type» (1991: 190). It is for this intrinsic hybridity and multifunctionality of texts that classifying a type of text on the basis of situational criteria such as 'genre' (journalistic, scientific, religious, etc..) or 'domain' (literary, didactic etc.) or even 'register' (formal, informal etc.) is certainly limiting: «Texts are multifunctional, normally displaying features of more than one type, and constantly shifting from one type to another» (Hatim 1991: 190). Therefore, the reader should pay attention to the fact that written and spoken language will be dealt with here as abstract concepts. One cannot speak of a clear-cut dichotomy written/spoken but rather, again, of a *continuum* whose ends are "ideally written" and "ideally spoken" communication, as Lakoff states (1979). Between the most extreme written modality and the most extreme spoken modality there are innumerable nuances. Most of the studies presented here seem to be based on quite extreme registers (although not always specified)[15].

Now the question is: how are SA and NA connected to writing and speech?

3.1. Speech and writing: dynamicity and staticity

The main differences between written language and spoken language are in *nature*, in *complexity* and in *goals*. The first difference is *formal*. Speech is an auditory medium: it is vibration produced in the air and received by the ear. This means that speech is based on face-

[15] Tannen (1982: 6), for instance, notices how Chafe (1982) and Ochs (1979) essays on the subject compare, in fact, unplanned spoken (casual conversation and personal narratives) and planned written (personal narratives) (Ochs); informal spoken (dinner table conversation) and formal written (scholarly prose) (Chafe).

to-face interaction where speaker and hearer share a common frame of reference, here and now, and must react in real time. Writing appears a visual medium[16]: it consists of marks on a paper or on a computer and received by the eye. The printed medium does not allow face-to-face interaction[17]. Unlike writing, that has no immediate context, speech can rely on a number of situational factors to help to convey meaning: «gesture, eye-gaze, facial expressions and body-postures, all of which signal information […] pitch, amplitude, rhythm and voice quality» (Miller 2001: 271). Kay (1977), as well as Olson (1977), state, in this sense, that while spoken discourse is context-bound, writing is more decontextualized and autonomous. Bernstein (1958, 1971-1975) distinguishes *restricted and elaborated codes*: restricted code is implicit, particularistic and context bound, as opposed to the elaborate code more frequently controlled by higher status speakers which is explicit, universalistic and context free. Written language is characterised by an absence of reliance upon immediate context for their interpretation, and by conjunctions such as *because*, *therefore*, *since* which aims at clarifying explicitly temporal and causal relationships between clauses.

3.2. Two different processes

Writing and speech are also characterized by different processes. Halliday states that

> since in the writing we only preserve the *final draft*, such grammar gives an idealised picture of what language is like. Furthermore, it tends to be used in a normative way, as an ideal that everyone should strive to attain (Halliday 1989: 97; emphasis is mine).

When we analyse written texts we are confronted with the final product which is the result of corrections and changes we cannot see, unless we possess the drafts, which is a rare case. So we know very little about the complex process which generates the final written text. On the contrary, in spoken language, we are able to follow the entire process of expression with all its corrections, eliminations, insertions, pauses, re-formulations, interruptions, reiterations etc. Another very important point Halliday underlines is that

[16] While being visual, there is of course a link with a kind of orality and aurality: in one's mind, one "speaks" silently when writing, and "hears" (or even literally speaks aloud) when reading.

[17] Internet, blogs, social media, smss and the more recent instant messaging softwares for smartphones are radically challenging the 'non-interactiveness' of written language by offering fast, informal and spontaneous writing and by creating a new hybrid modality of communication. Arabic language, of course, is no exception in this regard. Apparently, this new kind of written communication ends up by abundantly drawing on oral strategies. In this sense, it seems to us that what is said about the two modalities, here, is not in contrast with this reality where the medium belongs to writing but the strategies clearly concern orality.

> because spoken language is an *image of the dynamic aspect of reality*, so, in its account of reality, it highlights that aspect - it gives a good picture of *how things work*. *Hence, for example, spoken instructions are usually easier to follow, provided they are timed to fit the task; whereas written instructions often have to be accompanied (or even replaced) by pictures*. Written language, on the other hand, highlights the synoptic aspect: *it can give a more effective account of the finished product* (Halliday 1989: 99; emphasis is mine).

Speech is *dynamic* in its nature while written language is characterized by *staticness/synopticity*. In this sense, Halliday also affirms that «speech and writing impose different grids on experience. There is a sense in which they create different realities. Writing creates a world of things; talking creates a world of happening» (Halliday 1989: 93). Using a metaphor, Halliday defines writing as «a diamond formed under pressure» while the speech is metaphorically compared to «a rapidly running river» (Halliday 1989: 87).

3.2.1. Lexical density and syntactic intricateness

Writing is also *lexically dense*, while speech is *syntactically intricated*: in spoken language, grammatical intricateness takes the place of lexical density. This double aspect (lexical density and syntactic intricateness) is bound together. Staticity and uncontextuality of writing and dynamicity and context-boundness of speech are the main cause of this grammatical differentiation. In writing 'information' is vehicled by a high lexical density. Through lexicalization one can establish cohesion (Ochs 1979). This means that the number of "words" in a given clause normally exceeds that of particles. Among these words, *nouns* normally exceed *verbs* which stress the staticness of written language (see Halliday 1989: 63-64). On the contrary, speech is «a process and becomes a product only by translation – being 'written down'» (Halliday 1989: 78). It is *lexically sparse* (see Halliday 1989: 79). Speech seems to be less *compact* and more *fragmented* than writing because of pauses, false starts, fillers, repetitions and backtracks (see Tannen 1982a: 8-9).

An important point to be considered is genre. Tannen warned against choosing different genres when comparing spoken and written language (1982a: 5). In fact, this leads to a misrepresentation: instead of reflecting spoken vs. written modalities the findings might offer aspects relative to the genres chosen. Regardless of that, however, in her 1982 article she ends up by comparing a chat with its written narrative. This means that one has to choose what to sacrifice: the same interaction/narrative or the same genre.

3.2.1.1. An Arabic example

In order to analyse lexical density and syntactic intricateness we have chosen two excerpts, a political discourse of the Egyptian Field Marshal 'Abd al-Fattāḥ al-Sīsī and its

journalist report. In doing so, we are aware that, we have sacrificed the perfect equivalence of genres to the advantage of offering the same event ("the same words"). One of the two excerpts belongs to political discourse (for spoken language) and the other one to a journalistic narrative of the same discourse (for writing).

S	W
ill ana šuftu bṣara:ḥa „ ʔinn inna:s xadit ehm „ inniẓaam issaabiq xad , iddimuqra:ṭiyya , sillim yaṣʕad bi: ʔila ssulṭa , . ṭabb zaʔʔ issillim waʔʔaʕu? ʔe: raʔyuku? „ la:: . , da xad issillim maʕa: foʔ . , xad issilim , maʕa:h foʔ yaʕni maḥaddiš ʔuqsim billa:h ta:ni , ʔana ʔitʔalli ʔiḥna gayi:n nuḥkum XU:MSUMIT sana , ʔiḥna gi:na ʕaša:n nuḥkum xumsumit sana . ṭabb ʔizza:y? ʔinta hatuḥkum ʔiza ṭa… ʔiza raḍiya nna:s biḥukmak . , ʔinta hatuḥkum , ṭalama nna:s raḍiyi:n ʕan ʔada:ʔak . , ʔinta hatuḥkum , ṭalama nna:s qabli:nak . , LA:KIN , ʔinta hatuḥkum , wituqhir ʔira:dit inna:s? , da rabbina **subḥa:nahu wataʕa:la** , xalli balkum min ikkala:m da kwayyis , ʔidda linna:s ḥurriyyit ixtiya:r ʕiba:ttu „ min ʕadam ʕiba:ttu . „ ʕarfi:n yaʕni ʔe:? , yaʕni xayyarhum biʔinn humma yuʔminu bi: , ʔaw la yuʔminu bi: , wyo:m ilʔiya:ma yuʔafu kull wa:ḥid yida:fiʕ ʕan ʔixtya:ru , ʔixtart kida le:? yirudd yiʔu:l . , winta ʕa:yiz tuḥkumni , wamutaṣawwir ʔinnak ʔinta **maʕaka lḥaqq walḥaqi:qa** . „ **alḥaqq almubi:n** maʕa ḥaḍritak , wiḥna kullina baʔa , miš kwayyisi:n , wintu hatʕallimu:na , ʔiddi:n wiṣṣala:ḥ , wla:zim tistaḥmilu da wtiʔbalu: ġe:r kida , laʔ miš hansibku lalala , laʔ . **iššaʕb ilmiṣri: „ ʔira:datuh ḥurra , ʔira:datuh ḥurra yaxta:r man yaša:ʔ , yaḥkumu wanaḥnu ,**	وفي خطاب السيسي الاخير اليوم [...] اوضح ان المخلوع محمد مرسي سعى منذ استلامه الحكم لتنفيذ تعاليم ومصالح جماعته على حساب المصلحة العامة لمصر ولشعبها، وكان يظن انه يمتلك الحقيقة المطلقة وبأنه فوق الشعب، وجاء في كلمة السيسي ان مرسي اعلن حرب على كل اجهزة الدولة من القضاء والجيش والشرطة والاعلام، وبأن الاخوان اتخذوا الديمقراطية سلما للوصول الى الحكم ثم رفعوا هذا السلم معهم، حتى لا يستخدم مرة اخرى لضمان استمرارهم في الحكم لاطول فترة ممكنة. وكشف خطاب السيسي انه هناك من قال له من الاخوان انهم سوف يحكمون مصر لاكثر من 500 سنة وابدى استغرابه من هذا الحديث وقال لهم اذا كان الله قد اعطى حرية الاختيار في عبادته فكيف تتحكمون في حق الشعوب باختيار حكامها[19]

[19] يوتيوب نص خطاب السيسي الاخير اليوم: اقوى كلمة عن احداث مصر الآن, 18.8.2013. (Url: http://goo.gl/ubKbkI, checked on 19.11.2013). I have copy-pasted the text as it is.

ʔumana:ʔ ʕala ha:zihi lʔira:da . ilge:š , wiššurṭa dilwaɔti ʔami:n ʕala ʔira:dit inna:s f ixtiya:r ḥukkamha , [applause] ṣaḥi:ḥ ,,, ʔiwʕu tiftikru ʔinn ilʔamr miš wa:ḍiḥ binnisbalna , ʔaw inn ʔiḥna ʔide:na ehm laʔ . , laʔ . , ʔiḥna niʕraf rabbina kwayyis ɔawi , whanuɔaf ɔudda:mu wiḥna mabinxafš min ilmo:t , ʔiḥna binxa:f min **liqa:ʔ illa:h** , ʔilli ḥayiḥa:sibna , falaw kunna ḥna mutaʔakkidi:n ʔinn ill iḥna biniʕmilu da ʕala lḥaqq , famafi:š muškila xa:liṣ fi lmo:t . , xa::liṣ! , ilmo:t da gayy gayy fe:n wizza:y? da bta:ʕ rabbina **subḥa:nahu wataʕa:la** la:kin ʔira:dit inna:s ʔilli rabbina **subḥa:nahu wataʕa:la** , xayyarhum ḥadd yastaṭi:ʕ , ʔinn huwwa , ilʔira:da diyyat yislibhum wʔiyya:ha wiḥna mawgudi:n? da kkala:m ʔill ana ɔultu . laʔ niru:ḥ nimu:t ʔaḥsan [applause] , nimu:t ʔaḥsan[18]

Frankly, what I have seen is that the people... the former regime has used democracy like a ladder by which to come to power . Then did it push the ladder to make it fall? What do you think? No. It took it up with him so that no one... I swear to God again, I was told: "We have come to rule over five hundred years". "We have come to rule for five hundred years". But how? You rule if the people are satisfied with the way you govern. You rule as long as the people are satisfied with your performance. You rule as long as the people accept you. But ruling by abusing the will of the people? The Lord himself, praise be to him, the most High, - take heed at this point - gave people the freedom to worship him or not. Do you know what that means? That he lets them choose to believe him or not, and, the Day of Judgment,

In al-Sīsī's latest speech today […] he expounded his view that the ousted president Muḥammad Mursī has sought, since he came to power, to implement the doctrines and the interests of his own group at the expense of the public well-being of Egypt and its people, that he considered himself to own the absolute truth and that he considered himself to be above the people. It was stated in al-Sīsī's speech that Mursī had declared war on all sections of the state, the judiciary, army, police and media, and that the Brotherhood had used democracy as a step ladder in order to reach power. They had then raised up this ladder, so as to make it inaccessible to others and ensure their continuance in authority for the lengthiest time. In his speech, al-Sīsī revealed that a certain

[18] From the discourse of the general al-Sīsī hold on August, 18 2013 (url: http://www.youtube.com/watch?v=Bl0n3iswUr0 from 7'15'' to 10').

everyone will stand before him to defend his choice. "Why did you choose that?" And the person will answer. And you want to rule me, thinking of possessing the absolute truth? The plain truth is yours and we are all bad. And you will teach us religion and piety. And you have to endure and accept this or else... No no no . No! The will of the Egyptian people is free, his will is free, he chooses whom he wants to rule him and we are caretakers of this will. The army and the police are now custodian of the will of the people in the choice of their rulers [applause], really! Do not think that the question is not clear for us or that we got our hands... no, no! We know very well the Lord and we will stand before him. We do not fear death. We fear only the encounter with God who will judge us. If we believe that what we do is right, death does not scare us. Not at all! Death will come anyway: where and how, this depends on the Lord, praise be to him, the most High. But the will of the people whom the Lord let choose, can someone take it away from them in our presence? This is what I said: no, better to die [applause] better to die!	*member of the Brotherhood had told him that they would rule Egypt for more than five hundred years. He expressed his surprise at these words and replied, "if God has given freedom of choice in His worship, how then can you arrogate to yourselves the right of the people to choose their rulers?"*

Example 2 Speech transcription vs. written rendering of a discourse by the Egyptian Field Marshal al-Sīsī, on August 18, 2013.

Before getting into lexical density and syntactic intricateness, it is worth spending some words about these two excerpts. The situation is highly formal here: al-Sīsī stands in front of the General Staff of the Egyptian army and in the presence of the former State Muftī ʻAlī Gumʻa and in this speech he addressees these points: 1. the behind-the-scenes of the revolution/coup of June 30, 2013; 2. the role the army is supposed to play in a situation where democracy is exploited for the interests of one group; 3. the fact that democracy means free choice of citizens; 4. the religious controversy about the supposed superior "islamicity" of the Muslim Brotherhood.

Moreover, al-Sīsī does not read. He has no written outline and it seems that his speech is impromptu. Despite the formal setting, al-Sīsī's speech presents many features typical of speech. What strikes in the video are the *paralingusitic* features al-Sīsī uses to help his elocution. *Vocal* features include his tone which gets intimidating in some points, continuous pauses, his emphasis (for example on the first *XU:MSUMIT sana* or the various *izza:y*), his

aside comments (*xalli balkum min ikkala:m da kwayyis*), fictional dialogues (*ʔixtart kida le:?*). *Non-vocal* features include his gestures (for instance, he draws a ladder in the air when he speaks about the ladder, or he puts his hands on his chest when speaking about people's satisfaction etc.) or his facial expression (it accompanies his intimidating tone or his wonder about the 500 years story). Reiterations, indecisions, re-formulations, pauses are numerous in the S column. Speaking is, in fact, primarily a social activity. So vagueness, ellipsis and ambiguity are much more tolerated in speech than in writing (see Milroy and Milroy 1985:63). The written text – the online article -, on the contrary, lacks all these above-mentioned characteristics: it is extremely static not showing anything of al-Sīsī's self-confidence nor of his attempts to captivate the audience, least of all the latter's reaction to his discourse. In the written text, there is nothing of the vividness of his speech.

Noteworthy, here, is the presence of limited SA segments (marked in bold) in the spoken excerpt. Two are formulaic expressions (**subḥa:nahu wataʕa:la**, **maʕaka lḥaqq walḥaqi:qa**) and two Quranic inspired expressions (**alḥaqq almubi:n, liqa:ʔ illa:h**). Another segment which represents a CS from EA to SA (**iššaʕb ilmiṣri: „ ʔira:datuh ḥurra , ʔira:datuh ḥurra yaxta:r man yaša:ʔ , yaḥkumu wanaḥnu , ʔumana:ʔ ʕala ha:zihi lʔira:da**) has a rhetorical function known to scholars (see for instance Boucherit 2002: 237, 238, 242): in a contrastive elaboration, CS separates what is wrong speculation (NA) from what is the correct evaluation (SA). The written text, on the contrary, lacks any oral strategy (even when it reports a tiny part in direct speech), limiting itself to give a synthetic account in SA, with a sort of free indirect speech, of what al-Sīsī said.

The distance of the two excerpt is evident on a linguistic level too. Let us look at a tiny segment both in S and W:

S1	W1
ill ana šuftu bṣara:ḥa „ ʔinn inna:s xadet ehm „ inniẓaam issaabiq xad iddimuqra:ṭiyya , sillim yasʕad bi: ʔila ssulṭa . ṭabb zaʔʔ issillim waʔʔaʕu? ʔe: raʔyuku? „ la:: . , da xad issillim maʕa: foʔ . , xad issilim , maʕah foʔ yaʕni maḥaddiš…	الاخوان اتخذوا الديمقراطية سلما للوصول الى الحكم ثم رفعوا هذا السلم معهم، حتى لا يستخدم مرة اخرى لضمان استمرارهم في الحكم لاطول فترة ممكنة.

Table 1 Spoken and written segments drawn from example 2.

S1 and W1 refer to the same speech act and say almost the same thing. What strikes here is the syntheticness of the written part and the analyticness of the spoken. To calculate the lexical density Halliday's guidelines (1989: 61-75) will be followed. There are three main points that need to be clarified: 1. while it is generally clear what a lexical item and a grammatical item are, there are intermediate cases (e.g. for certain prepositions and adverbs)

for which doubts arise, in particular in Arabic (Halliday's system is based on English); 2. repetition of words contributes to make a text less dense (1989: 64-65): repeated items could be counted as 0,5 item; 3. as far as comparing written and spoken language is concerned, «it doesn't matter where exactly we draw the line provided we do it consistently» (1989: 63). Another point is what to count as a clause and what not. In this case, as it appears from his 1989 and 2004 work, Halliday tends to count paratactic (coordinate) clauses and hypotactic (subordinate) as separate clauses. In the case of the two *maṣdars* (verbal noun) in the written text, they have been treated as nouns. Thus it has been preferred to consider them internal "expansions" of the embedding clauses rather than independent clauses (see what Halliday calls the circumstantial transitivity in clauses 2004: 367-370). What comforts us in this choice is that a colloquial version of this would have probably preferred finite verbs (*ʕašān yiwṣalu/ʕašān yiḍmanu*). In any case, no statistical importance is been claimed here. The lexical density figures are given, within a coherent grammatical framework, to support the theoretical frame.

W1 is 50% lexically dense: 17 lexical items out of 34 in total. At a glance, S1 seems to be not much less dense than W1: 24 lexical items out of 49 which means 48% of lexical density. Yet, as stated before, *repetition* is an essential aspect to be considered. If we consider repetition then density decreases to a 40% (20 lexical items out of 49). This calculation, however, does not consider grammatical complexity. That is why a more realistic estimation must take into account syntax as well.

S2	W2
|||[20] ill ana šuftu bṣara:ḥa ,, || ʔinn inna:s xadet ehm ,, || inniẓaam issaabiq xad iddimuqra:ṭiyya , sillim || yasʕad bi: ʔila ssulṭa . || ṭabb zaʔʔ issillim || waʔʔaʕu? ʔe: raʔyuku? ,, la:: . , || da xad issillim maʕa: foʔ . , || xad issilim , maʕah foʔ || yaʕni maḥaddiš…	|||الاخوان اتخذوا الديمقراطية سلما للوصول الى الحكم || ثم رفعوا هذا السلم معهم، || حتى لا يستخدم مرة اخرى لضمان استمرارهم في الحكم لاطول فترة ممكنة.|||

Table 2 Spoken and written segments divided into clauses.

Here the two segments have been divided into clauses. If we calculate the ratio of the lexical items per clause we will find that the figure of lexical density of the W2 is 5,6 (17 lexical items in 3 clauses). On the contrary, the figure of lexical density of S2 is 2,2 (20 lexical items in 9 clauses) which is less than a half of W2's. This means that S2 is lexically poorer than W2 but syntactically more complex.

[20] ||| clause complex boundary , || clause boundary

3.2.2. Message-orientedness and listener-orientedness

Writing and speech diverge also as far as message and listener are concerned. Brown distinguishes two main orientations of language: *message-oriented* and *listener-oriented* which have different goals. *Message-oriented* utterances have as a goal «expressing the message [...] communication of a propositional or cognitive (information bearing) message to the listener» (Brown 1982: 77). *Listener-oriented* utterances, on the other hand, are normally associated with an informal range of styles that aim at establishing or maintaining a relationship with the listener. The exact content of the information conveyed is less or not important. Most children do not normally know how to deal with message-oriented utterances. They learn how to properly use them at school. They can chat with their schoolmates but they are often unable «to develop an argument to the class or justify a particular viewpoint» (Brown 1982: 76). With exercise at school they acquire the tools that allow, on the one hand, synthesis and on the other, analysis. When they state something they are invited to justify it with analysis while, when they tell (or are told) 'stories,' they are asked to synthesize them and find abstract concepts. Telling the story of the events of the battle of Waterloo is not enough, students are asked to express the importance of the battle in the history of Europe.

Brown concludes by saying that «the more the conversation is listener-oriented the *less* of it is, of its nature, highly structured, whereas the more a conversation is message-oriented the *more* it is, of its nature, highly structured» (Brown 1982: 78; my emphasis). We must not consider "structure" here as syntax but as argumentative complexity. In fact, she says that there are times when it is necessary to produce a clear description, a straightforward narrative, or a complicate argument laying out pros and cons: «the ability to produce and to understand highly structured speech, with information relatively densely packed, while remaining sensitive to the listener's state of knowledge and ability to draw relevant inferences, represents a very complex skill» (Brown 1982: 81). In this sense, writing is more message-oriented while speech is more listener-oriented.

3.2.3. Authoritativeness: externally authoritative vs. internally persuasive

Bakhtin addressed the relationship between writing and authority. By *authoritative*, Bakhtin means a powerful and commanding discourse that inspires adoration and respect. Authoritative discourse is intended by its users and perceived by its hearers or readers as *untouchable, removed and distanced*, and its binding authority seems unquestionable. Bakhtin defines authoritative discourse as that which

> demands that we acknowledge it, that we make it our own; it binds us, quite independent of any power it might have to persuade us internally; we encounter it with its authority already fused to

> it. The authoritative word is located in a distanced zone, organically connected with a past that is felt to be hierarchically higher. It is, so to speak, the word of the fathers. Its authority was already acknowledged in the past. It is a prior discourse. It is therefore not a question of choosing it from among other possible discourses that are its equal. It is given (it sounds) in lofty spheres, not those of familiar contact. Its language is a special (as it were hieratic) language. It can be profaned. It is akin to taboo, i.e., a name that must not be taken in vain (Bakhtin 1981: 342)

Authoritative discourse takes many forms, but it most often addresses political, ethical, moral, or religious issues and it is the monologic word of parents, elders, or teachers. It commands «our unconditional allegiance» (Bakhtin 1981: 343). A discourse is felt as authoritative not only because of the text itself but also because of extra-textual elements (cultural, social etc.). Authoritative texts become untouchable: they speak their "truths" with so much power that readers/listeners no longer question their assumptions.

In contrast to authoritative discourse, Bakhtin posits what he refers to as the *internally persuasive*:

> Internally persuasive discourse - as opposed to one that is externally authoritative - is, as it is affirmed through assimilation, tightly interwoven with "one's one word" [...] Its creativity and productiveness consist precisely in the fact that such a word awakens new and independent words, that it organizes masses of our words from within, and does not remain in an isolated and static condition (Bakhtin 1981: 145).

Internally persuasive discourse, unlike authoritative, is proximate, dynamic, and closely connected to and assimilated into the writer's own words. Internally persuasive discourse does not pretend allegiance but encourages creativity.

Although Bakhtin refers to different voices within written novels, we believe that this differentiation concerns the nature of written and spoken discourse, in the light of what have been said so far. Written language is, by nature, an expression of an external authority, school. As Foucault states, the educational system is «a political way of maintaining or modifying the appropriation of discourses, along with the knowledges and powers which they carry» (1981: 64).

Milroy and Milroy point out at a very basic issue, namely that writing is learnt after speech: «Writing, however, is not a 'natural' activity in quite the same way that speech is. Speech is acquired by all normally endowed human beings without explicit instruction, whereas writing has to be taught *after* the basic grammar, phonology and lexicon of spoken language have already been largely mastered. In the experience of the child, writing is built up on already acquired knowledge of speech» (1985: 55). Spoken language is learnt naturally

and the most general grammatical rules of a code are learnt by the native speaker in infancy and childhood without explicit instruction. Although the basic grammar of the spoken language has already been acquired by the time children go to school, writing and reading are learnt when learning the rules of language, which are the expression of authoritativeness in language. Parents also exercise a kind of authority by 'correcting' their words or their ill-formed constructions but this authority seems mitigated by the naturalness of the process of acquisition of the spoken language. Our impression is that if we could trace a virtual scale of authoritativeness we would find that school's authority in imposing linguistic rules is certainly more powerful than the home authority in correcting children's language use. The use of textbooks in schools, in fact, is a further element of authority: teachers, who represent governmental authority in schools, endorse them (which are written), as source of authority. Writing is an art, while speech is an innate capacity: «Whereas writing can be described as an art or a skill that is not universal to all human societies, speech is not fundamentally an art, but an innate human capacity that is universal to all societies» (Milroy and Milroy 1985: 55). The acquisition of the elaborated code (that is of the characteristics of the elaborated code) is tied up with acquisition of literacy. «Access to prestigious functional varieties or 'registers' […] is […] filtered by the education system» as pointed out by Fairclough (2001: 594). One of the linguistic differences between spoken and written code is, for Tannen who draws on Ochs (1979), the fact that discourse relies on «morphosyntactic structures learned early in life» while written discourse is typified by «complex morhphosyntactic structures learned later in life» (1982a: 7). Documents too, which represent again governmental authority, are written.

A noteworthy point, here, is that "authoritativeness" is not a synonym of prestige. Arabic, in fact, presents many prestige competing models due to the fact that the standard does not represent the only model of correctness (see Bartsch 1989: 99), it is not the only socially favoured variety (in every day life or for economic advancement) and it is not the only code used by 'living linguistic models' (prestigious upper classes and media operators). In Egypt, for instance, SA certainly share prestige with NA and English (more rarely French).

3.2.4. Involvement and detachment

In studies on the relationship between oral and written discourse, another concept emerged that synthesizes what has been stated so far: *involvement*. Although terminology might vary, the spoken mode is felt as characterized as *involved* while the written mode is described as *detached* (see Chafe 1982, 1983; Ochs 1979; Tannen 1982a).

Involvement (in spoken language) is seen as the product of the following factors (see Tannen 1982a: 8 and 2007: 25-42):

(i) DEVICES by which the speaker monitors the communication channel (rising intonation, pauses, requests for back-channel responses);

(ii) CONCRETENESS and IMAGEABILITY through specific details;

(iii) a more PERSONAL quality; use of 1st person pronouns;

(iv) EMPHASIS ON PEOPLE and their relationships;

(v) EMPHASIS ON ACTIONS AND AGENTS rather than states and objects;

(vi) direct QUOTATION;

(vii) reports of SPEAKER'S MENTAL PROCESSES;

(viii) FUZZINESS.

(ix) EMPHATIC PARTICLES ('really,' 'just').

On the contrary, detachment (in writing) is seen as characterized by:

(i) a higher degree of ABSTRACTION;

(ii) as the writer has more time, he will have an INTEGRATED TEXT and deal with more thoughts at once;

(iii) emphasis on STATES AND OBJECTS having things done to them;

(iv) IMPERSONAL aspect;

(v) while involvement deals with events in an 'experiential' and detailed manner, detachment gives a more ABBREVIATED REPORT (Chafe 1983: 1099).

WRITING	SPEECH
lexically dense	lexically sparse, syntactically intricate
hypotaxis	parataxis
"final draft"	draft, "process behind the final draft"
staticness/synopticity	dynamic image of reality
how things *are* or *should be*	how things *work*
written instructions	illustrations to the written instructions
creating a world of things or truths	creating a world of events
conveying abstractness (abstract semantic field)	conveying concreteness and imageability (concrete semantic fields)
emphasizing states and objects	emphasizing actions and agents
underlining impersonal aspects	emphasising people and their relationships
giving an abbreviated report of facts without involving experience	story-telling with personal quality, reporting one's mental processes
message-oriented	listener-oriented
restricted	elaborated
giving detachment	conveying involvement
authority	ordinary speech
externally authoritative	internally persuasive

intellect	feeling

Table 3 Writing vs. speech: synthesis of the main characteristics.

4. SA reflect the writing modality, NA the speech modality

This discourse is the necessary premise to stress the fact that in spoken Arabic the use of SA often reflects the characteristics and the modality of communication typical of writing, while by NA one conveys functions and modalities of speech typical of spoken discourse. Thus, paraphrasing Halliday, for example, we will see how the "final draft" (which is normally represented by the writing) of a discourse will be typically given to speakers in SA while the "process behind the final draft" or "the drafts" will be often given in NA. NA will give the *dynamic image of reality* by emphasising the account of reality, and will tell how things *work*, will provide the illustrations to the 'written' instructions given by SA (even in many novels). SA often creates a world of things or facts (in the sense of 'truths'), while NA creates a world of happening, as Halliday points up when speaking about written and spoken language (1989: 93). SA is *static* and *lexically dense*, while NA is *dynamic* and *syntactically intricated*. In SA the 'information' is vehicled by a high lexical density, that is that the number of nouns in a given clause normally exceeds that of particles. NA gives the argumentative process by its possessing «certain properties of organization» (Halliday 1989: 78). NA is *lexically sparse* (see Halliday 1989: 79), what Holes calls "organizational function". SA is more *message-oriented*. NA is *listener-oriented*, it aims at establishing or maintaining a relationship with the listener/reader. So while writing NA will generally aim at bridging the gap with the listener/reader, speaking SA will normally aim at establishing an asymmetric relationship with the listener/reader. SA is used to flag and transmit *detachment* though abstractness, by emphasizing states and objects instead of actions, by underlining impersonal aspects, by giving an abbreviated report of facts without involving experience. As Holes points out «abstraction, idealization, and eternal values have become associated in the psychology of Arab society with an abstract and idealized form of language, and to be effective to an Arab audience, however dimly some of them may understand the actual words, a message which sets out to appeal to abstractions and ideals should itself be in an idealized form of language, that is, fuṣḥā [SA]» (Holes 1993: 26-27). NA is used to flag and convey *involvement* by concreteness and imageability, through story-telling, through a more personal quality (e.g. the use of the 1st person), by emphasising people and their relationships, by stressing actions and agents, by reporting one's mental processes. Choosing SA or NA comes with «a different set of associations, cultural resonances and interpersonal relationships between the speaker/singer and the listener» (Holes 1995: 287). Another key point is that writing expresses authority while speech furthers the ordinary. SA is associated with the most salient and powerful institutions: government, bureaucracy, press, TV news, law, education

and especially religion. SA is not only the language of textbooks in school but it is itself a bookish language, made of prescriptions, learnt on school benches (while NA is learnt naturally at home). It becomes, through the years of one's life, a language of power together with English (as far as the Arab countries from Egypt eastwards are concerned) and French (as far as North Western African countries are concerned)[21]. It certainly consists of a power *behind* discourse («[it] identifies discourse itself as a target for domination and hegemony» (Fairclough 2001: 593)) but also a power *in* discourse («[it] is exercised over content, relations between participants, and the identities of participants as social subjects» (Fairclough 2001: 592)). Speaking SA means to be, somehow, «un livre qui parle», as Taine-Cheikh points out (2002: 193). On the contrary, writing NA imitates speech (although in a planned way) and all its relative modality. For long time SA has no practical application in Arab children's lives, except learning at school and praying (especially for Muslim children)[22]. That is why SA expresses authority and power (see also Haeri 2003: 139) while NA expresses "ordinary speech". Schmidt says that «it is reasonable to hypothesize that for some topics or semantic fields the usual channel for discussion has resulted in a more classical or classicized lexicon than for other semantic fields» (1974: 60-61). So we have that "more abstract" (e.g. scientific and technical fields, religious and philosophical argumentation, politics and diplomacy) concepts and words are SA while «less abstract» or «concrete semantic fields» as Schmidt says (1974: 60, 75) are preferably represented by NA words.

Moreover, for Muslims SA/Classical Arabic expresses even more than simple authority: it expresses sacredness. That is why Saeed states that in his *corpus* of Muslim sermons, that SA utterances are perceived as «serious, formal, logical» and SA speakers as «powerful, authoritative and/or honest» (1997: 199). This is also the reason why Danesh, with regard to Czech, states that the standard norm is fading because of the loss of prestige of the codified standard language, following a general trend in society of slackening of loyalty towards

[21] It is beyond the scope of the article getting into the prestige/power relationships between SA and English and French. These latter widespread in the Arab world as colonial languages. Nowadays, although declining, French is still in use, especially among wealthy classes, in some Eastern regions. Beirut is till today the location of an annual *Salon du livre francophone*. For the place occupied by French in the Lebanese society see Hafez 2006; for a diachronic overview of the francophony in Egypt see Chiha 2004. English is more and more expanding in the traditionally French-speaking Western part of the Arab World. See Battenburg (1996) and, with particular regard to the Tunisian situation, Battenburg (1997).

[22] Christian Arabs also recite their canonical prayers (including the liturgy) and read the Bible in SA. The changing in language attitude which is taking place in the last five or ten years through the influence that television is having on Arab children, particularly the international satellite channels of cartoons in SA, is remarkable and should be evaluated, although this is not the place to do so. For some older, now possibly outdated, reflections on diglossia and schooling in the Arab world see Alrabaa (1986).

authority (in Mejdell 2008: 47). Can't we say the same for Arabic societies where SA is falling behind NA in the same historical period in which the patriarchal systems with their authority are being violently contested?

NA expresses the sentiment, whereas SA expresses the intellect. Haeri quotes the Egyptian poet Īmān Mirsāl who says that «your knowledge about society passes through fuṣḥā on the level of a cultural experience but not as an experience in your life… as if culture exists in one place and the living of life in another place […]» (Haeri 2003: 122). Īmān comments writing letters in a sort of mixed SA/NA and she says that the excerpts that were *akθar ṣidqan* ('more sincere') were in NA «*as if the place for existence of […] emotions were ʕāmmiyya* [NA] *not fuṣḥā* [SA]» (2003: 122; my emphasis). On the contrary «SA provides an expanded source of vocabulary for conversation about topics which the colloquials can only describe circuitously» (Owens and Bani Yasin 1991: 26). Saeed (1997: 200), in his Muslim sermons corpus, finds that NA utterances are perceivable as «non-serious, trivial, impractical, nonsense» and speakers, while speakers of NA are seen as «weak, naïve, or cunning». Moreover, the marked use of SA and NA, i.e. when the other code is expected, may cause laughter or disdain.

This bimodalism allows the very complex skill of producing *highly structured and complex speech*, with information relatively densely packed, while remaining sensitive to the listener's state of knowledge and ability to draw relevant inferences (see Brown 1982: 81). Diglossic CS is a tool for differentiating and fine-tuning the bimodalism. SA and NA are made to be used complementary, allowing dynamic interferences between codes (Grosjean and Li 2013: 16) which are natural to bilinguals: in many settings and for many topics, SA and NA are synergic and work together to convey meaning in a polyphonic way. Bimodalism lets diglossia appear in all its «richness that is often dramatically undervalued» (Boussofara-Omar 2006b: 636). This polyphony is sometimes merely achieved by using SA and NA for different parts of a spoken story-telling (Hamam 2011: 173-174, 192-195) or different points of view in a written narration (Rosenbaum 2004: 395-396). Bimodalism can also apply to variations that happen at lower levels for stylistic purposes. Stylistic mechanisms that operate a *smooth shift*[23] from one code to another (for a single or several items), especially morphophonological, can draw from the potentiality bimodalism offers to slightly raise the style (more formal, more high-flown, more authoritarian etc.) or lower it (less formal, more friendly etc.). As stated elsewhere in this article, bimodalism is to be understood as a *continuum* from +authoritarian to +friendly, from +detached to +involved, +high-flown to +ordinary etc.

[23] Not in the Poplack's sense of a transition from L1 to L2 «unmarked by false starts, hesitations or lengthy pauses» (1987: 54). Here we mean a non clear-cut but a gradual shift or, better, a diffuse admixture especially at a morpholexical and morphosyntactic level, that has no specific rhetorical effect.

Conclusions

Marçais is rarely, when ever, quoted when discussing diglossia. In a way, the minter of the term *diglossia*, that he used for the first time in his 1930 article in which he described the linguistic situation in the Algeria of that time, was right when he stated what is trivial for today scholars, namely that SA is a code only used for writing and NA is a code only used to speak (1930: 401). In any case, however rough, categorical and dichotomic his description may seem («La langue écrite telle qu'elle se présente dans la littérature n'est en fait jamais parlée […] idiomes parlés des patois dont aucun n'a jamais été écrit» (1930: 401)), not allowing any contact between the two main codes, it offered a pioneering embryonic insight into the very symbolic nature of diglossia.

In addition, the more or less ideological approaches with regard to the Arabic language adopted by SA purists, NA defenders etc., although they apparently disavow this approach by avoiding the use of functionalities of the two codes described above, they actually end up confirming them. In fact, these people 'markedly' use SA and NA as a weapon to fight against the linguistic practice of Arabic, as it is promoted and as it exists today, in favour of new power relations of which the new linguistic restructuring would be the expression. This restructuring is already taking place in the Arab world and the rise of NAs, especially in some areas of the Arab world, cannot but show the extreme liquidity of diglossia.

The theoretical framework sketched above is far from being exhaustive. While it has turned out to be functional in numerous situations and *corpora*, it needs further testing on an ever larger number of *corpora* concerning different genres both of writing and of speech and coming from various parts of the Arabic world.

References

Alrabaa, Sami. 1986. "Diglossia in the classroom: the Arabic case", in *Anthropological linguistics* 28/1. 73-79.

Auer, Peter. 1984. *Bilingual conversation*. Amsterdam: Benjamins.

————————. 1988. "A conversation analytic approach to code-switching and transfer", in Monica Heller (ed.), *Code-switching: anthropological and sociolinguistic perspectives*. Berlin: De Gruyter Mouton. 187-213

————————. 1995. "The pragmatics of code-switching: a sequential approach". In Lesley Milroy & Pieter Muysken (eds.), *One speaker, two languages*. Cambridge: Cambridge University Press. 115-135.

————————. 1998a. *Code-Switching in Conversation: Language, Interaction and Identity*. London: Routledge.

————————. 1998b. "From Code-switching via Language Mixing to Fused Lects: toward a dynamic typology of bilingual speech", in *International Journal of Bilingualism* 3:4. 309-332.

Abboud-Haggar, Soha. 2010. “Linguistic varieties in twenty first century Arabic novels: an applied study”, in Reem Bassiouney (ed.), *Arabic and the media: linguistic analyses and applications*. Leiden/Boston: Brill. 201-215.

Badawī, al-Sa‘īd Muḥammad. 1973. *Mustawayāt al-ʕarabiyya al-muʕāṣira fī Miṣr*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.

Bakhtin, Michail. 1981. *The dialogic imagination*. University of Texas. Austin: University of Texas.

Bartsch, Renate. 1987. *Norms of Language. Theoretical and Practical Aspects*. London/New York: Longman.

Bassiouney, Reem. 2006. *Functions of code switching in Egypt: evidence from monologues*. Leiden/Boston: Brill.

Battenburg, John. 1996. “English in the Maghreb”, in *English Today* 12:4. 3-14.

———————. 1997. “English Versus French: Language Rivalry in Tunisia”, in *World Englishes* 16:2. 281-290.

Bernstein, Basil. 1958. “Some Sociological Determinants of Perception: An Inquiry into Subcultural Differences”, in *British Journal of Sociology*. 9. pp. 159-174.

———————. 1971-1975. *Class, codes and control* (3 vols.). London: Routledge and Kegan Paul.

Berruto, Gaetano. 1987. *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*. Roma: Carocci.

———————. 2007. *Fondamenti di sociolinguistica*. Bari: Laterza.

Blom, Jan-Petter and Gumperz, John. 1972. “Social meaning in linguistic structure: code-switching in Norway”, in John Gumperz and Dell Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics*. New York: Holt, Rinehart and Winston. 407-434.

Boucherit, Aziza. 2002. *L’arabe parlé à Alger: aspects sociolinguistiques et énonciatifs*. Leuven. Peeters.

Boussofara-Omar, Naima. 2006a. “Neither third language nor middle varieties but Arabic diglossic switching”, in *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 45. 55-80.

———————. 2006b. “Diglossia”, in Kees Versteegh (ed.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*. I. Leiden/Boston: Brill. 629-637.

Brown, Gillian. 1982. “The spoken language”, in Ronald Carter (ed.), *Linguistics and the teacher*. London: Routledge & Kegan Paul. 75-87.

Chafe, Wallace L. 1982. “Integration and involvement in speaking, writing, and oral literature”, in Deborah Tannen (ed.), *Spoken and Written Language: Exploring Orality and Literacy*. Norwood (NJ): Ablex. 35-53.

———————. 1983. “Integration and involvement in spoken and written language”, in Tasso Borbe (ed.), *Semiotics unfolding*. Proceedings of the second congress of the International Association for Semiotic Studies. Vienna. 1095-1102.

Chiha, Doha. 2004. “La francophonie en Egypte: aperçu historique”, in *Cahiers de l'Association internationale des études francaises* 56. 67-73.

Danesh, Frantishek. 1997. “Was geschieht mit dem heutigen Tschechischen”, in Klaus Mattheier & Edgar Radtke (eds.), *Standardisierung und Destandardisierung europäischer Nationalsprachen*. Frankfurt am Mein: Peter Lang. 201-213.

Den Heijer, Johannes. 2012a. "Introduction: Middle and Mixed Arabic, a new trend in Arabic Studies", in Liesbeth Zack & Arie Schippers (eds.), *Mixed Arabic: Diachrony and Synchrony*. Leiden/Boston: Brill. 1-25.

————————. 2012b. "On Language and Religious Identity: the Case of Middle Arabic, with special reference to the Christian Arab communities in the medieval Middle East", in Gunvor Mejdell and Lutz Edzard (eds.), *High vs. Low and Mixed Varieties - Domains, Status, and Functions across Time and Languages*. Wiesbaden. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Harrasowitz Verlag. 53-87.

Fairclough, Norman. 2001. "Power and language". In Rajend Mesthrie (ed.). *Concise encyclopedia of sociolinguistics*. Oxford: Elsevier. 591-597.

Ferguson, Charles Albert. 1959. "Diglossia", in *Word* 15. 325-340.

Fernandez, Mauro. 1993. *Diglossia: a comprehensive bibliography, 1960–1990, and supplements*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

Foucault, Michel. 1981. "The order of discourse". In R. Young (ed). *Untying the text*. Boston: Routledge. 48-78.

Gardner-Chloros, Penelope. 2011. *Code-switching*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman, Erving. 1979. "Footing", in *Semiotica* 25:1-2. 1–30.

Graefen, Gabriele, Ehlich Konrad and Coulmas Florian. 1996. *A Bibliography on Writing and Written Language*. Berlin: De Gruyter.

Grassi, Corrado et al. 2006. *Introduzione alla dialettologia italiana*. Bari: Laterza.

Grosjean, François. 1982. *Life with two languages. An introduction to bilingualism*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.

————————. 1997. "The bilingual individual", in *Interpreting* 2(1/2). 163-187.

Grosjean, François and Li, Ping. 2013. *The Psycholinguistics of Bilingualism*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Gumperz, John. 1982. *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University.

Hafez, Stéphane-Ahmed. 2006. Statuts, emplois, fonctions, rôles et représentations du français au Liban. Paris. L'Harmattan.

Halliday, Michael A. K. 1989. *Spoken language and written language*. Oxford: Oxford University Press.

————————. 2004. *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold

Haeri, Niloofar. 2003. *Sacred language, ordinary people: dilemmas of culture and politics in Egypt*. New York: Palgrave Macmillan.

Hamam, Marco. 2011. *Loci and rhetorical functions of diglossic code-switching in spoken Arabic. An analysis of the corpus of homilies of the Egyptian higoumen Matta al-Miskin* (1919-2006). PhD dissertation. Roma/Louvain-la-Neuve: Sapienza Università di Roma and Université Catholique de Louvain. Url: http://padis.uniroma1.it/handle/10805/1148

————————. 2012. "Arabic and Italian mixed oral production: a divergent convergence? Some loci and functions of code-switching as an example", in Lidia Bettini & Paolo La Spisa, *Au-delà de l'arabe standard. Moyen arabe et arabe mixte dans les sources médiévales, modernes et contemporaines*. Quaderni di Semitistica. 28. Firenze: Università di Firenze. 143-170.

Hatim, Basil. 1991. “The pragmatics of argumentation in Arabic: the rise and fall of a text type”, in *Text* 11:2. pp. 189-199.

Holes, Clive. 1993. “The uses of variation: a study of political speeches of Gamal Abd al-Nasir”, in Mushira Eid & Clive Holes (eds.). *Perspectives on Arabic Linguistics V: Papers from the Fifth Annual Symposium*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 13-46.

————————. 1995. *Modern Arabic: structures, functions and varieties*. London: Longman.

Hudson, Alan. 1992. “Diglossia: A Bibliographic Review”, in *Language in Society* 21. 611-674.

Ibrahim, Amr Helmy. 1978. “Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte”, in *Peuples méditerranéens* 5. 3-34

Kamwangamalu, Nkonko Mudipanu (1989). “A selected bibliography of studies on code-mixing and code-switching (1970–1988)”, in *World Englishes* 8:3. 433-439.

Kay, Paul. 1977. “Language evolution and speech style”. In Ben G. Blount & Mary Sanches (eds.). *Sociocultural dimension of language change*. New York: Academic Press. pp. 21-33

Kaye, Alan S. 1987. “Arabic”. In Bernard Comrie. *The world’s major languages*. Oxford/London. pp. 664-685.

Lakoff, Robin Tolmach. 1979. “Stylistic strategies within a grammar of style. Language, sex and gender”, in Orasanu, J. et al. (eds.). *Annals of the New York Academy of sciences*. 327. New York. 53-78.

Larcher, Pierre. 2001. “Moyen arabe et arabe moyen”, in *Arabica* 48:4. 578-609.

Lentin, Jérôme. 2008. “Middle Arabic”, in Kees Versteegh (ed.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*. III. Leiden/Boston: Brill. 215-224.

Marçais, William. 1930. “La diglossie arabe”, in *L'enseignement public* 104:12. 401-409.

Mazraani, Nathalie. 1997. *Aspects of Language variation in Arabic political speech-making*. London: Routledge.

————————. 2008. “Political discourse and language”, in Kees Versteegh (ed.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*. III. Leiden/Boston: Brill. 663-671.

Mejdell, Gunvor. 2006. *Mixed styles in spoken Arabic in Egypt: somewhere between Order and Chaos*. Leiden/Boston: Brill.

————————. 2008. “Is modern fuṣḥā a ‘standard’ language?”, in Zeinab Ibrahim & Sanaa A.M. Makhlouf (eds.), *Linguistics in an age of globalization: perspectives on Arabic language and teaching*. Cairo: American University Cairo press. 41-52.

Miller, James E. 2001. “Speech and writing”. In Rajend Mesthrie (ed.). *Concise encyclopedia of sociolinguistics*. Oxford: Elsevier. 270-276.

Milroy, Lesley and Milroy, James. 1985. *Authority in language*. London: Routledge and Kegan Paul.

Ochs, Elinor. 1979. “Planned and unplanned discourse”, in Talmi Givón (ed.), *Discourse and syntax.* Syntax and semantics. 12. New York: Academic Press. 52-80.

Olson, David R. 1977. “From utterance to text: the bias of language in speech and writing”, in *Harvard education review* 47. 257-281.

Owens, Jonathan and Bani-Yasin, Raslan. 1991. "Spoken Arabic and Language Mixture", in Pierre Larcher (ed.). *De la grammaire de l'arabe aux grammaires des arabes*. Bulletin d' Etudes Orientales 43. Damascus: Institut français de Damas. 17-31.

Owens, Jonathan. 2001. "Arabic Sociolinguistics", in *Arabica* 48:4. 419-469.

Parkinson, Dilworth B. 1991. "Searching for modern fuṣḥa: real-life formal Arabic", in *al-'Arabiyya* 24. pp. 31-64.

————————. 1993. "Knowing standard Arabic: testing Egyptians' MSA abilities", in Mushira Eid & Clive Holes (eds.), *Perspectives on Arabic Linguistics V*. Amsterdam/Philadelphia. John Benjamins Publishing Company. 47-73.

————————. 1994. "Speaking Fuṣḥā in Cairo: The Role of the Ending Vowels", in Yasir Suleiman (ed.), *Arabic Sociolinguistics: Issues & Perspectives*. London. Routledge. 179-212.

Poplack, Shana. 1987. *Sociolinguistic evidence for the origins of Black English*. Department of English. Stockholm: Stockholm University.

Rickford, John R. 1987. *Dimensions of a creole continuum*. Stanford: Stanford University Press.

Rosenbaum, Gabriel M. 2000. "Fuṣḥāmmiyya: Alternating style in Egyptian Prose", in *Zeitschrift für arabische Linguistik* 38. 68-87.

————————. 2004. "Egyptian Arabic as a written language", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29. 281-340.

Saeed, Aziz T. 1997. *The pragmatics of codeswitching from fusha Arabic to aamiyyah Arabic in religious-oriented discourse*. PhD dissertation. Muncie (Indiana): Ball State University.

Schmidt, Richard W. 1974. *Sociostylistic variation in spoken Egyptian Arabic: a re-examination of the concept of diglossia*. Ph.D. dissertation. Brown: Brown University.

Somekh, Sasson. 1991. *Genre and Language in Modern Arabic Literature*. Studies in Arabic Language and Literature. I. Wiesbaden: Harrassowitz.

Taine-Cheikh, Catherine. 2002. "De la variation linguistique dans le prêche populaire mauritanien", in Aleya Rouchdy, *Language contact and language conflict in Arabic: variations on a sociolinguistic theme*. London: Routledge Curzon. 177-202.

Tannen, Deborah. 1982a. "Oral and Literate Strategies in Spoken and Written Narratives", in *Language* 58:1. 1-21.

————————. 2007. *Talking voices: repetition, dialogue and imagery in conversational discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

IRREGULAR VERBS IN MALTESE AND THEIR COUNTERPARTS IN THE TUNISIAN AND MOROCCAN DIALECTS

Sandra Hammett
Exeter University UK

Abstract. This paper aims to analyse irregular verbs in Maltese and compares the examples to their counterparts in four Tunisian dialects, mainly the dialect of Sousse, Tunis, Judeo Tunisian Arabic, Tunisian Arabic as described by Stumme and Moroccan. Maltese as any other Arabic dialect has continued to evolve and grow further away from Classical Arabic; the close affinities Maltese shares with the Tunisian dialects are quite obvious as are the several isoglosses attested which distinguish the Maghrebi dialects as a group. It is for this reason that Maltese here is being compared to four Tunisian dialects, with the examples given from Moroccan to often serve as contrast. This paper is partly based on the questionnaire by Dominique Caubet, 'Questionnaire du Dialectologie du Maghreb', as well as another unpublished paper by the same author entitled: 'Towards a dialectological atlas of Maltese; questions to be raised' (2007), the aims of which was to draw a linguistic atlas of the Maghrebi dialects and Maltese.

Keywords: Maltese; Tunisian dialects; Moroccan; isoglosses; verbal morphology; irregular verbs; hamza.

Introduction

Maltese is classified as a Semitic language due to the similarities it shares with a number of Arabic dialects, most especially the North African Maghrebi dialects. (B.J. Isserlin, Versteegh 1993: 298; Versteegh 2001: 480). However, this classification of Maltese can be problematic because it is more correct to state that it is a hybrid language which incorporates Semitic, Romance and Anglo-Saxon elements. In spite of this, many studies concerning Arabic dialectology would include Maltese as one of the Maghrebi dialects, and some linguists even refer to Maltese as Arabic Maltese. However this hypothesis is also questionable; Jonathan Owens, in a paper entitled 'What is Language? Review of Bernard Comrie, Ray Fabri, Elizabeth Hume, Manwel Mifsud, Thomas Stolz and Martine Vanhove,' 'Introduction to Maltese Linguistics', states that to classify Maltese as being Semitic is using too broad a term, as that would almost mean ignoring the other elements which constitute the language. Nonetheless, diachronically speaking, Maltese *is* classified among the Arabic dialects, most especially those which were historically in contact with Maltese that is the Maghrebi dialects. The classification problem is further compounded due to the fact that these Arabic dialects themselves have developed far and beyond their common ancestor, and are rather diverse morphologically, phonetically and even lexically speaking. This is also the case of Maltese which in spite of the common elements it shares with the Maghrebi dialects, appears to be a unique language which developed on its own and away from its Arabic ancestry (Owens 2010: 103, 104, 111). In spite of its uniqueness, Maltese still appears to

share much of its morphology, phonetics and lexicon with the North African dialects, and it also bears a certain resemblance to the Levantine dialects.

Although Maltese shares much of the Arabic morphology which constitutes that of the Maghrebi dialects, one cannot ignore the fact that there is another strong morphological element which Maltese puts to use even to this very day, that element being the Romance concatenative morphology. (Mifsud 2008: 146). However, this also presents another problem in the classification of Maltese as the hybrid nature of the language doesn't present itself in equal portions. In its morphology, Maltese seems to be mainly Arabic, although the Romance stem morphology is still productive in Maltese, even with loan words from English. In its lexicon, the three elements are more evenly distributed, with English being the main source for loan words today.

With regard to its verbal morphology, Maltese tends to closely follow the paradigms of the Maghrebi dialects. The aim of this paper is to analyse the irregular verb in Maltese and the dialects. The choice for this topic was by no means a haphazard one: it is through this sort of irregularity that the affinity of Maltese and these dialects appears to be most obvious. One would have expected Maltese to have developed away and diversely from the dialects in question especially so since contact, both historically and linguistically speaking was lost early in the Middle Ages; but this is not the case entirely as we are going to see here.

Most irregular verbs in Maltese stem from verbs which originally had hamza as one of their radicals. Verbs which had hamza as an initial radical include the following: *kiel* 'to eat', *ħa*, 'to take, *emmen* 'to believe'. The irregular verb *ra* 'to see', has hamza as its second radical and *ġie* 'to come' has hamza as its final radical.(Sutcliffe 1949: 132 – 137). The verbs *stenna* 'to wait', *stieden* 'to invite' are also irregular verbs. The verbs mentioned here are going to be discussed individually and their respective verbal paradigms will be cited.

In the Tunisian dialects and in Moroccan, there are also a group of verbs that have lost the initial hamza. These include the verb /kle/ 'to eat', /xde/ 'to take'. The verbs /že/ 'to come' and /ra/ 'to see' are the only ones attested of their type in the dialects; their irregularity stems from the fact that they lost hamza as one of their radicals, and were left with only one strong radical. (Talmoudi 1980: 91; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 20, 21; Cohen 1975: 106; Harrell 1962: 39). The verb *kiel* 'to eat' in Maltese has been reduced syllabically by omitting its initial hamza and its vowel in the perfect. This syllabic loss was compensated for by the vowel lengthening /ie/,of the second syllable, but only in the third person singular and plural. In the imperfect the initial semivowel retained the hamza but this was still changed to the elongated vowel /ie/. This verb also has its derived forms *wikke*l form II 'to feed', *ittiekel* form VI 'to be eaten'. In the Tunisian dialects and Moroccan the verb /kle/ (to eat) also had lost hamza as its initial radical. Since it functions as a final weak verb, when it is followed by suffixes beginning with consonants, its vowel is lengthened. (Talmoudi 1980: 93; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 109; Harrell 1962: 52). The loss of this radical in Maltese is compensated for by the lengthening of the stem vowel which is changed to /ie/; sometimes this may occur as /ā/. However, in the first and second persons of the perfect, the vowel is shortened to /i/ due to the fact that the stem vowel is succeeded by two consonants. (Sutcliffe 1949: 132, 133). As a result of the loss of the initial hamza', this verb was assimilated in the hollow verb model and it follows its paradigm for the perfect. Thus, *kiel* is

inflected for the perfect on the model of hollow verbs with /ie/ as their stem vowel (Aquilina 1969: 128), which have /w/ as their second radical, such as miet, and bies, among others. In the imperfect, the initial vowel (as it occurs in Arabic) is retained throughout, but is changed to /ie/.

The following table demonstrates the whole paradigm for the perfect of the verb *kiel* 'to eat' in Maltese, in the Tunisian dialects and Moroccan:

The perfect paradigm for the verb *kiel* 'to eat'

Mal.	Sūs.	Tun.	T. A.	J.T.A.	Mor.[1]
1 kilt	klīt	klīt	klīt	klīt	klīt
2 kilt	klīt	klīt	klīt	klīt	klīti
3m. kiel	klē	klā	klā	klā	klā
3f. kielet	kləṭ	klaṭ	klaṭ	klaṭ	klaṭ
1pl. kilna	klīna	klīna	klīna	klīna	klīna
2pl. kiltu	klītu	klītu	klītu	klītu	klītiw
3pl. kielu	kləw	klaw	klaw	klaw	klaw

(Borg & Azzopardi Alexander 1997: 367; Talmoudi 1980: 92; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 109; Harrell 1962: 45).

The similarity of the perfect paradigm between the Tunisian dialects and Moroccan is quite obvious; in the case of Maltese there is metathesis involving the stem vowel and the radical /l/. As can be seen from table 32, the verb *kiel* in Maltese and the dialects adapted the suffixes typical of the finally weak verb.

The following table demonstrates the imperfect paradigm for the same verb in the languages and dialects being analysed:

The imperfect paradimg for the verb *kiel* 'to eat':

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 niekol	nēkol	nākul	nākul	nākol	nākol
2 tiekol	tēkol	tākul	tākul	tākol	tākol f. tākli
3m. jiekol	yēkol	yākul	yākul	yākol	yākol
3f. tiekol	tēkol	tākul	tākul	tākol	tākol
1pl. nieklu	nēklu	nāklu	nāklu	nāklu	nāklu
2pl. tieklu	tēklu	tāklu	tāklu	tāklu	tāklu
3pl. jieklu	yēklu	yāklu	yāklu	yāklu	yāklu

(Borg & Azzopardi Alexander 1997: 367; Talmoudi 1980: 93; Singer 1984: 353; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 109; Harrell 1962: 52, 53).

[1] Mal. (Maltese), Sūs. (dialect of Sousse), Tun. (dialect of Tunis), T.A. (Tunisian Arabic general, as described by Stumme), J.T.A. (Judeo Tunisian Arabic).

The imperfect paradigm for this verb in Maltese is, again, similar to the Tunisian and Moroccan counterparts. The verb *kiel* follows the imperfect paradigm of the strong verb but V1 v is changed to /ie/ in Maltese. The only difference noted between Maltese and Moroccan is that the latter is the only dialect that distinguishes for gender in the second person singular. The Tunisian dialects do not distinguish for gender either. The imperfect paradigm of Maltese for this verb is rather similar to that in the dialects as is obvious from the examples cited above. However, the perfect paradigm differs in the fact that in the dialects it has the initial consonantal cluster /kl/ whereas in Maltese there was a case of metathesis, with the stem vowel following /k/.

With regard to the imperative, the verb *kiel* once again follows the model of the hollow verb with /ie/ as the stem vowel which has /w/ as its second radical; like for example: *bies* 'to kiss' > *bus/busu*, *miet* 'to die' > *mut/mutu*. The following table is given to demonstrate the imperative paradigm of the verb *kiel* in Maltese, the Tunisian dialects and Moroccan:

The imperative paradigm of the verb *kiel* 'to eat'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
kul	kūl	kūl	kūl	kūl	kūl f. kūli
pl. kulu	kūlu	kūlu	kūlu	kūlu	kūlu

(Borg & Azzopardi Alexander 1997: 367; Talmoudi 1980: 93; Singer 1984: 353; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 109; Harrell 1962: 53).

It would be worth mentioning here that there are other possible imperative forms in Maltese: *iekol/ieklu*. Although the example of the imperative cited in the table is more commonly used, this form of the imperative is also attested in Maltese.

The verb *ħa* 'to take', in Maltese is irregular due to the loss of its initial hamza and the partial loss of its final radical /d/. The initial hamza is completely omitted in the Maltese version of this verb, but the radical /d/ is lost in final position, like for example: *ħu(d), ħa(d), nieħu(d)*. This verb also has its derived form, *ttieħed* form VI, 'to be taken'. (Sutcliffe 1949: 133, 134).

In the Tunisian dialects the verb /xde/ 'to take', and /dda/ 'to take' in Moroccan lost the initial hamza but not the last radical /d/. This verb functions like the final weak verbs, like /kle/. (Talmoudi 1980: 93; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 109, 110; Harrell 1962: 45). The following are the perfect and imperfect paradigms for this verb in Maltese:

The perfect paradigm for the verb *ħa* 'to take'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 ħadt	xdīt	xdīt	xdīt	xdīt	ddit
2 ħadt	xdīt	xdīt	xdīt	xdīt	ddit
3m. ħa	xde	xdā	xdā	xdā	dda
3f. ħadet	xdet	xdāt	xdāt	xdāt	ddat
1pl. ħadna	xdīne	xdīnā	xdīnā	xdīnā	ddina

2pl. ħadtu	xdītu	xdītu	xdītu	xdītu	dditiw
3pl. ħadu	xdew	xdaw	xdaw	xdaw	ddaw

(Talmoudi 1980: 92, 93; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 110; Harrell 1962: 45).

Apart from the partial loss of its third radical /d/, the paradigm for this verb is similar to that of the verb *kiel*, even in the irregular elongation of the vowel for the imperfect inflection. In the derived forms of both verbs, *ittiekel, ittieħed*, the reduplicated /t/ is the result of the regressive assimilation of the hamza to the formative /t/ of form VI or perhaps form VIII. (Sutcliffe 1949: 134).

The imperfect paradigm for the verb *ħa* 'to take'
(Talmoudi 1980: 92, 93; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 110; Harrell 1962: 48).

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 nieħu	nēxo	nāxud	nāxud	nāxod	nāxod
2 tieħu	tēxo	tāxud	tāxud	tāxod	tāxod
3 m. jieħu	yēxo	yāxud	yāxud	yāxod	yāxod
3 f. tieħu	tēxo	tāxud	tāxud	tāxod	tāxod
1 pl. nieħdu	nēxdu	nāxdu	nāxdu	nāxdu	nāxdu
2 pl. tieħdu	tēxdu	tāxdu	tāxdu	tāxdu	tāxdu
3 pl. jieħdu	yēxdu	yāxdu	yāxdu	yāxdu	yāxdu

This verb is similar to the verb /kle/ in many respects; it is inflected in the same way for both the perfect and the imperfect tenses, and it also has the initial consonantal cluster attested for the verb /kle/. The difference noted between the verb /kle/ in the dialects and in Maltese, are once again attested here; in Maltese, as is evident in the paradigms cited earlier, the initial consonantal cluster does not occur but rather, it is separated by a vowel. Another difference noted between the verb in Maltese and the dialects is with regard to the loss of the final radical /d/. In Maltese, this radical is lost in the third person singular of the perfect *ħa* whereas in the model occurring in the dialects it is not, /xde/. Most probably this difference is due to the fact that in the dialects the radical /d/ is part of the consonant cluster but it is not so in Maltese. However, the verb *ħa* in Maltese is strikingly similar to that of Sūsa Arabic when it comes to the imperfect paradigm; in both cases the final radical /d/ is lost for all the singular persons but retained for the plural.

Certain Form X verbs in Maltese are irregular due to the fact that they have lost their initial radical alif; such verbs which are still in use in Maltese today are *stenna* 'to wait', and *stieden* 'to invite'. In the case of *stenna*, the alif was assimilated to /n/, hence the reduplication (Sutcliffe 1949: 135). In Maltese, this verb follows the inflectional paradigm of the final weak verb type.

In Tunisian Arabic as described by Stumme, the verb /stennā/ 'to wait', results of a 'corruption' of what occurs in Classical Arabic; this verb is a combination of form II and form X (Stumme 1896: 32), where the initial alif hamza is lost. It is worth mentioning here that in Moroccan, the verb /tsinna/ 'to wait for' is a form II verb. (Harrell 1965: 297).

The following table demonstrates the perfect and imperfect paradigms for this verb for Maltese, Tunis Arabic and Tunisian Arabic as described by Stumme only as it is not available in the other dialects.

The perfect and imperfect paradigm of the verb *stenna* 'to wait'.

Mal. Perfect	Imperfect	Tunis Perfect	Imperfect	T.A. Perfect	Imperfect
1 stennejt	nistenna	stannīt	nistannā	stennīt	nistənnā
2 stennejt	tistenna	stannīt	tistannā	stennīt	tistənnā
3 m. stenna	yistenna	stannā	yistannā	stenna	yistənnā
3 f. stenniet	tistenna	stannāt	tistannā	stennāt	tistənnā
1 pl. stennejna	nistennew	stannīna	nistannaw	stennīna	nistənnaw
2 pl. stennejtu	tistennew	stannītu	tistannaw	stennītu	tistənnaw
3 pl. stennew	yistennew	stannaw	yistannaw	stennaw	yistənnaw

(Singer 1984: 398; Stumme 1896: 32).

In the case of *stieden*, the loss of alif is not compensated for by assimilation, but by the lengthening of the vowel. (Sutcliffe 1949: 135). The verb /stāden/ 'to invite' in the Tunisian dialects replaced the initial radical alif with the elongated vowel /ā/.

The following are the perfect and imperfect paradigms for the verb *stieden* in Maltese and the dialects:

The perfect paradigm of the verb *stieden* 'to invite'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 stedint	n.a.	stādant	stādənt	stādənt	n.a.
2					

stedint	n.a.	stādant	stād̲ənt	stādənt	n.a.
3 m. stieden	n.a.	stāden	stād̲en	stādən	n.a.
3 f. stiednet	n.a.	stādnet	stād̲net	stādnət	n.a.
1 pl. stedinna	n.a.	stādanna	stād̲ənna	stādənna	n.a.
2 pl. stedintu	n.a.	stādantu	stād̲əntu	stādəntu	n.a.
3 pl. stiednu	n.a.	stādnu	stād̲nu	stādnu	n.a.

(Singer 1984: 388, 389; Stumme 1896: 31, 32; Cohen 1975: 130, 131).

In spite of this verb being irregular, it still follows the inflectional paradigm of the regular form X verb, such as *stagħder* 'to console oneself'.

The imperfect paradigm of the verb *stieden* 'to invite'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 nistieden	n.a.	nistādən	nistād̲ən	nestādən	n.a.
2 tistieden	n.a.	tistādən	tistād̲ən	testādən	n.a.
3 m. jistieden	n.a.	yistādən	yistād̲ən	yestādən	n.a.
3 f. tistieden	n.a.	tistādən	tistād̲ən	testādən	n.a.
1 pl. nistiednu	n.a.	nistādnu	nistād̲nu	nestādnu	n.a.
2 pl. tistiednu	n.a.	tistādnu	tistād̲nu	testādnu	n.a.
3 pl. jistiednu	n.a.	yistādnu	yistād̲nu	yestādnu	n.a.

(Singer 1984: 388, 389; Stumme 1896: 31, 32; Cohen 1975: 130, 131).

In spite of its irregularity due to the omission of alif hamza from the Classical Arabic verb, this verb still follows the paradigm of the regular form X verb. The similarity in the paradigms quoted here for the dialects and the Maltese one is once again quite evident.

The verb *emmen* 'to believe' in Maltese is irregular due to its omission of its first radical alif. This verb has a reduplicated middle radical, characteristic of the form II verb. (Sutcliffe 1949: 137). This verb has a derived form, *twemmen* form V 'to believe'.

In the Tunisian dialects there is a small number of form II verbs which originally had alif hamza as their initial radical, which then they subsequently lost; /ammen/ 'to believe', is one

such verb. Their inflectional paradigms follow that of regular form II verbs, as is evident from the following tables:

The perfect paradigm of the verb *emmen* 'to believe'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 emmint	n.a.	amant	ammənt	ammənt	n.a.
2 emmint	n.a.	amant	ammənt	ammənt	n.a.
3 m. emmen	n.a.	amən	ammən	ammən	n.a.
3 f. emmnet	n.a.	amnət	ammənet	ammnət	n.a.
1 pl. emminna	n.a.	amannā	ammənnā	ammənnā	n.a.
2 pl. emmintu	n.a.	aməntu	ammən tu	ammən tu	n.a.
3 pl. emmnu	n.a.	amnu	ammənu	ammnu	n.a.

(Singer 1984: 353; Stumme 1896: 24; Cohen 1975: 117).

The Imperfect paradigm of the verb *emmen* 'to believe'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 nemmen	n.a.	nāmən	nammən	nammən	n.a.
2 temmen	n.a.	tāmən	tammən	tammən	n.a.
3 m. jemmen	n.a.	yāmən	yammən	yammən	n.a.
3 f. temmen	n.a.	tāmən	tammən	tammən	n.a.
1 pl. nemmnu	n.a.	nāmnu	nammenu	nammnu	n.a.
2 pl. temmnu	n.a.	tāmnu	tammenu	tammnu	n.a.
3 pl. yemmnu	n.a.	yāmnu	yammenu	yammnu	n.a.

(Singer 1984: 353; Stumme 1896: 24).

Once again a similarity is noted between this paradigm and that for Maltese; however contrary to what occurs in Maltese, this verb in the Tunisian dialect as described by Stumme,

requires an epenthetic vowel for the third person singular feminine and plural for the perfect, and for the plural persons of the imperfect, between the second and the third radical

The verb *ra* 'to see' in Maltese is another irregular verb which has lost alif as its second radical. Originally, this verb had three radicals: r – alif – j. When the second radical was lost it caused a contraction, and the weak third radical /j/ is only present for the first and second person, singular and plural, of the Perfect.(Sutcliffe 1949: 135, 136) This verb also has its derived forms: *wera* form IV 'to show', *intwera* form VII 'to be shown'.

In the Tunisian dialects the verb *ra* 'to see' lost its second radical from the Classical Arabic version /ra'ā/. Verbs of its type are very rare in all the Arabic dialects, as they consist of only one strong radical. (Talmoudi 1980: 91). The perfect and imperfect paradigms of the Tunisian dialects and Maltese are cited hereunder:

The perfect paradigm of the verb *ra* 'to see'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 rajt	rūt	rīt	rīt	rayt	n.a.
2 rajt	rūt	rīt	rīt	rayt	n.a.
3 m. ra	ra	ra	ra	ra	n.a.
3 f. rat	rāt	rāt	rāt	rāt	n.a.
1 pl. rajna	rūne	rīnā	rīnā	raynā	n.a.
2 pl. rajtu	rūt	rītu	rītu	raytu	n.a.
3 pl. raw	rāw	rāw	rāw	rāw	n.a.

(Talmoudi 1980: 91; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 20; Cohen 1975: 106).

The Imperfect paradigm of the verb *ra* 'to see'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 nara	nra	nra	nra	nra	n.a.
2 tara	tra	tra	tra	tra	n.a.
3 m. jara	i/yra	ira	ira	i/yra	n.a.
3 f. tara	tra	tra	tra	tra	n.a.
1 pl. naraw	nrāw	nrāw	nrāw	nrāw	n.a.

2 pl. taraw	trāw	trāw	trāw	trāw	n.a.
3 pl. jaraw	i/yrāw	irāw	irāw	i/yrāw	n.a.

(Talmoudi 1980: 91; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 20; Cohen 1975: 106).

When comparing the Maltese and the Tunisian version of this verb, it is evident that the main difference lies in the syllabic reduction of the imperfect tense. In all other respects, including the vocalic sequence, the verb *ra* in Maltese closely follows the Tunisian paradigm.

The verb *ġie* 'to come' in Maltese is irregular once again due to the loss of its final radical /alif/. Originally, its radicals were ġ – j – alif; the contraction of the verb was thus caused by the omission of alif (Sutcliffe 1949: 136), as was quoted for the verb ra earlier. The second radical /j/ only appears in the perfect tense in the first and second person singular and plural; in the imperfect paradigm it completely disappears. It follows the final weak verb type in its vocalic sequence as well as in its inflectional suffixes and prefixes.

In the Tunisian dialects and in Moroccan, the verb /žä/ 'to come', was syllabically reduced from its version in Classical Arabic. The second radical alif was omitted, but the verb retained the last radical /j/. This verb in the dialects has the same stem vowel for the imperfect as in Classical Arabic. (Talmoudi 1980: 91; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Harrell 1962: 45). Its perfect and imperfect paradigms are quoted hereunder:

The perfect paradigm of the verb *ġie* 'to come':

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 ġejt	žīt	žīt	žīt	žīt	žīt
2 ġejt	žīt	žīt	žīt	žīt	žītⅰ
3 m.ġie	že	žā	žā	žā	žā
3 f.ġiet	žēt	žāt	žāt	žāt	žāt
1 pl. ġejna	žīne	žīnā	žīnā	žīnā	žīnā
2 pl.ġejtu	žītu	žītu	žītu	žītu	1/2 žītiw
3 pl. ġew	žēw	žāw	žāw	žāw	žāw
					2/2

(Talmoudi 1980: 91; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 106; Harrell 1962: 45).

The Imperfect paradigm of the verb *ġie* 'to come'

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 niġi	nži	nžī	nžī	nžī	nžī
2 tiġi	tži	džī	džī	tžī	džī
3 jiġi	i/yži	ižī/yažī	ižī	ižī	ižī
4 tiġi	tži	džī	džī	tžī	džī
1 pl. niġu	nžīyu	nžiyu	nžiyu	nžyu	nžiw
2 pl. tiġu	tžīyu	džiyu	džiyu	tžyu	džiw
3 pl. jiġu	i/yžīyu	ižiyu	ižiyu	ižyu	ižiw

(Talmoudi 1980: 90, 91; Singer 1984: 363; Stumme 1896: 21; Cohen 1975: 106; Harrell 1962: 52).

From the paradigms quoted above, it is evident that the Maltese paradigm for this verb is similar to the version in the Tunisian dialects and in Moroccan in the perfect tense; as for its imperfect paradigm, the Maltese model doesn't follow the Tunisian and the Moroccan one exactly. The latter are syllabically reduced, and furthermore the Maltese model differs from the Tunisian one in its plural persons of the imperfect.

In spite of the difference noted where there is the syllabic reduction, this paradigm echoes almost exactly the Maltese Imperfect model of this verb.

The irregular verbs quoted and analysed so far in Maltese all have one thing in common: they all had alif as one of their radicals which is now lost. The following verbs are irregular in Maltese for other reasons: *idda* 'to shine', *iżża* 'to thank', *jaf* 'to know', *mar* 'to go', *qal* 'to say', *ta* 'to give', and *kellu* 'to have'.

The verb *idda* 'to shine' in Maltese also originally had alif as one of its radicals; but this is not the only reason why it is irregular. Its original radicals were d – w – alif; the last was lost in Maltese, and the second has been assimilated to /j/. This verb originally belonged to form VIII *idta*, but the servile /t/ characterising form VIII, was assimilated to its first radical /d/ (Sutcliffe 1949: 137). It is interesting to note that the first form of *idda* is nonexistent in Maltese.

In Tunisian Arabic (general) as described by Stumme, there is the verb /eddā/ 'to bring up' (Stumme 1896: 26), which is similar to the Maltese conjugation, but not in meaning. In the other dialects, it is not available. The following are the perfect and imperfect paradigms of this irregular verb:

The perfect and imperfect paradigm of the verb *idda* 'to shine':

Mal. Perfect	Imperfect	T.A. Perfect	Imperfect

1 iddejt	niddi	eddīt	niddi
2 iddejt	tiddi	eddīt	tiddi
3 m. idda	jiddi	eddā	yiddi
3 f. iddiet	tiddi	eddāt	tiddi
1 pl. iddejna	niddu	eddīnā	niddiyu
2 pl. iddejtu	tiddu	eddītu	tiddiyu
3 pl. iddew	jiddu	eddāw	yiddiyu

(Stumme 1896: 24, 26).

One should note that this verb is similar to the Maltese paradigm for *idda*; however, certain differences were noted such as the diphthong suffix for the plural persons for the Imperfect /iyu/ which in Maltese became /u/ and the vowel /i/ in the perfect for the first and second persons, singular and plural.

The verb *iżża* 'to thank' in Maltese is normally used in the phrase *iżża ħajr* 'to give thanks'. Its original radicals were /ġ – ż – j/ from the Arabic verb /žazā/ /to reward/. In Maltese, the first radical was assimilated with the second, hence the reduplicated middle radical. (Sutcliffe 1949: 137, 138).

Another hypothesis with regards to the formation of this verb in Maltese is given by Aquilina. He states that its regular formation in Arabic would have been *iġtaża*, which is form VIII of the verb cited above. If this hypothesis is true, the assimilation would be of /ġt/ with the second radical. Aquilina compares this verb in Maltese to the North African verb /tažzī/ 'to be enough', which is pronounced /jazzī/ as a result of the assimilation taking place. (Aquilina 1979: 132). This is attested only in the Judeo Arabic of Tunis /zza/ 'to be enough' (Cohen 1975: 107), but this verb was not available in the other dialects to be quoted here alongside the Maltese paradigm.

This is the conjugation for the perfect and imperfect of this verb in Maltese and the Judeo Arabic of Tunis:

The perfect and imperfect paradigm of the verb *iżża* 'to thank/to be enough'

Mal. Perfect	Imperfect	J.T.A. Perfect	Imperfect
1 iżżejt	niżżi	zzīt	nəzzi
2 iżżejt	tiżżi	zzīt	təzzi
3 m. iżża	jiżżi	zza	yəzzi
3 f. iżżiet	tiżżi	zzāt	təzzi
1 pl.iżżejna	niżżu	zzīnā	nəzzu

2 pl.iżżejtu	tiżżu	zzītu	təzzu
3 pl. iżżew	jiżżu	zzaw	yəzzu

(Cohen 1975: 107).

It is worth mentioning here that this verb follows the conjugational paradigm of the final weak verb.

The verb *jaf* 'to know' in Maltese, is irregular on many counts. First of all it is irregular due to the fact that it is a contracted version of the verb *għaraf* 'to recognize', thus omitting the first and second radicals. Another anomaly of this verb is that it is only inflected for the imperfect and imperative paradigms, and it has no perfect form. Thus for one to express knew in Maltese, the auxiliary verb *kien* would have to be used in conjunction with the imperfect of *jaf*, such as *kien jaf*. (Sutcliffe 1949: 138; Aquilina 1979: 132).

In Tunis Arabic, the verb /'araf/ means both 'to know' and 'to recognise'. (Singer 1984: 334). In the following table only the imperfect paradigm is cited from the dialects (where available) due to the fact that this verb does not inflect for the perfect.

The Imperfect paradigm of the verb *jaf* 'to know' (Maltese) and *'araf* 'to know/recognise' in the dialects

Mal.	Sūs.	Tun.	T.A.	J.T.A.	Mor.
1 naf	n.a	na'ref	na'ref	na'rəf	ni'rif
2 taf	n.a.	ta'ref	ta'ref	ta'rəf	ti'rif
3 m. jaf	n.a.	ya'ref	ya'ref	ya'rəf	yi'rif
3 f. taf	n.a.	ta'ref	ta'ref	ta'rəf	ti'rif
1 pl. nafu	n.a.	na'arfu	na'rfu	na'rfu	n'irfu
2 pl. tafu	n.a.	ta'arfu	ta'rfu	ta'rfu	t'irfu
3 pl. jafu	n.a.	ya'arfu	ya'rfu	ya'rfu	y'irfu

(Singer 1984: 334; Stumme 1896: 11; Cohen 1975: 134; Harrell 1962: 180; Harrell 1965: 264).

In spite of its irregularity, this verb still follows the paradigm for the regular verb in its imperfect prefixes and suffixes.

It is evident from this paradigm that the imperfect conjugation of this particular verb is almost identical to the verb *għaraf* 'to recognise', in Maltese. The only difference noted is the epenthetic vowel inserted between the first and the second radicals of the plural persons of the imperfect. This echoes what happens to other verbs having /għ/ as their first radical,where the epenthetic vowel is needed in Arabic since this radical is not silent. In Maltese there is no need for this vowel since it is a silent letter.

The verb *mar* 'to go' in Maltese is irregular as it doubles the second radical /r/ for the third person singular feminine and plural for the perfect, and for the plural persons of the imperfect. In all other respects it follows the conjugation of the medial weak verb (Sutcliffe 1949: 138). Aquilina states that this verb could probably be a hybrid form of the two Classical Arabic verbs /mār/ 'to go to and fro', and /marra/ 'to go/pass'. (Aquilina 1979: 132). That would explain the anomaly of this verb involving the gemination of the radical /r/ for certain

persons in the conjugation. It is interesting to note that in the dialects being compared to Maltese this verb was not attested and the verb /meša/mšā/ is used with the meaning 'to go'. The following table demonstrates the perfect and imperfect paradigms for the verb mar in Maltese:

The perfect and imperfect paradigm of the verb *mar* 'to go'

Mal. Perfect	Imperfect
1 mort	immur
2 mort	tmur
3 m. mar	i/jmur
3 f. marret	tmur
1 pl. morna	mmorru
2 pl. mortu	tmorru
3 pl. marru	i/jmorru

The verb *qal* 'to say' in Maltese is conjugated only for the third persons singular and plural, whereas for the other persons and for the imperfect, the verb *għid* is used. Thus, in Maltese this verb seems to be a fusion of these two verbs which in Classical Arabic have two distinct meanings, the first meaning 'to say', the second meaning 'to repeat' (Aquilina 1979: 132, 133). In Maltese the verb *qal* has its derived form intqal 'it was said' (form VII), and so does the verb *għad*, *ingħad* 'to be told' (form VII) (Sutcliffe 1949: 138, 139)

In the dialects of Tunis, Sousse, and the Judeo Arabic of Tunis, these are two distinct verbs with two distinct meanings. The verb /qal/ means 'to say', whereas the verb /'ād/ means 'to go back to something/ to repeat' (Singer 1984: 357, 358; Talmoudi 1980: 84; Cohen 1975: 103). They both follow the paradigm of the hollow verb (middle weak verb), as can be seen in the following examples:

The perfect and imperfect paradigms of the verb *qal* 'to say'

Mal. Perf.	Imper.	Sūs. Perf.	Imperf.	Tun. Perf.	Imperf.	J.T.A. Perf.	Imperf.
1 għedt	ngħid	qolt	nqōl	qult	nqūl	qolt	nqūl
2 għedt	tgħid	qolt	tqōl	qult	tqūl	qolt	tqūl
3 m.							

qal	jgħid	qāl	i/yqōl	qāl	i/yqūl	qāl	iqūl
3 f. qalet	tgħid	qālit	tqōl	qālət	tqūl	qālət	tqūl
1 pl. għedna	ngħidu	qolne	nqōlu	qulna	nqūlu	qolnā	nqūlu
2 pl. għedtu	tgħidu	qoltu	tqōlu	qultu	tqūlu	qoltu	tqūlu
3 pl. qalu	jgħidu	qālu	i/yqōlu	qālu	i/yqūlu	qālu	iqūlu

(Talmoudi 1980: 84, 85; Singer 1984: 357, 358; Cohen 1975: 102, 103).

As is evident from the conjugation cited here, in spite of its anomalous formation, this verb still follows the paradigm for the middle weak verb.

The following are the perfect and imperfect paradigms of the verb *ʻād* ‘to repeat’ in Tunis Arabic:

The perfect and imperfect paradigms of the verb *ʻād* ‘to repeat’ in Tunis Arabic

Tun. Perfect	Imperfect
1 ʻott	nʻūd
2 ʻott	tʻūd
3 m. ʻād	iʻūd
3 f. ʻādət	tʻūd
1 pl. ʻodna	nʻūdu
2 pl. ʻodtu	tʻūdu
3 pl. ʻādu	iʻūdu

(Singer 1984: 357, 358).

The irregular verb *ta* ‘to give’ in Maltese had /għ – t – j/ as its original radicals. Its anomalous classification is because of the fact that in its conjugation, the first radical /għ/ is completely omitted in the perfect tense. Furthermore, its final radical /j/ also occurs only partially in its conjugation (Sutcliffe 1949: 139). In fact, the verb ta follows the paradigm for the final weak verb in its inflection. Its vocalic sequence for the imperfect is /a – i/u/. The verb ta also has its derived form *ngħata* ‘to be given’ form VII.

In Tunis Arabic the verb /‘at’ā/ is not irregular and follows the weak final verb paradigm (Singer 1984: 361). Its perfect and imperfect paradigms are quoted hereunder, alongside those of Maltese and Tunisian Arabic as described by Stumme:

The perfect and imperfect paradigms for the verb /‘at’ā/ ‘to give’

Mal. Perf.	Imperf.	Tun. Perf.	Imperf.	T.A. Perf.	Imperf.	Mor. Perf.	Imperf.
1 tajt	nagħti	‘aṭīt	na‘ṭi	‘aṭīt	na‘ṭi	‘ṭīt	ne‘ṭi
2 tajt	tagħti	‘aṭīt	ta‘ṭi	‘aṭīt	ta‘ṭi	‘ṭīt m. ‘ṭīti f.	te‘ṭi
3 m. ta	jagħti	‘aṭā	ya‘ṭi	‘aṭā	ya‘ṭi	‘ṭāt	ye‘ṭi
3 f. tat	tagħti	‘aṭāt	ta‘ṭi	‘aṭāt	ta‘ṭi	‘ṭā	te‘ṭi
1 pl. tajna	nagħtu	‘aṭīnā	na‘ṭiyu	‘aṭīnā	na‘ṭiyu	‘ṭīna	n.a.
2 pl. tajtu	tagħtu	‘aṭītu	ta‘ṭiyu	‘aṭītu	ta‘ṭiyu	‘ṭītiw	n.a.
3 pl. taw	jagħtu	‘aṭāw	ya‘ṭiyu	‘aṭāw	ya‘ṭiyu	‘ṭāw	n.a.

(Singer 1984: 360, 361; Stumme 1896: 19; Harrell 1965: 98, 99, 128, 129)

The difference from the Maltese paradigm is obvious in the above example; in Tunis Arabic it is not contracted in the perfect as it is in Maltese, and in the imperfect its plural suffix is a diphthong whereas in Maltese it is not so. Otherwise, with regards to its vocalic sequence, it is the same as in Maltese.

The equivalent of the verb ‘to have’ in Maltese is *kellu*, which is a composition made up of the verb *kien* ‘to be’ and the preposition *li* ‘to’ with the pronominal suffixes (Sutcliffe 1949: 139). Following are the examples of its perfect and imperfect paradigms in Maltese:

The perfect and imperfect paradigms of *kellu* ‘to have’ in Maltese

Mal. Perfect	Imperfect
1 kelli	ikolli
2 kellek	ikollok
3 m. kellu	ikollu
3 f. kellha	ikollha
1 pl. kellna	ikollna
2 pl. kellkom	ikollkom

3 pl. kellhom	ikollhom

(Borg, Azzopardi Alexander 1997: 367).

It appears that this is a local formation of the Classical Arabic expression /kān lahu/, which is literally 'it was to him > he had'. In Maltese the /n/ of /kān/ is assimilated with the /l/ of /lahu/ (Aquilina 1979: 133). In Maltese there is also the expression *għandu* used with the same meaning but only for the present 'he has'. This is also used with the pronominal suffixes as follows.

In Tunisian Arabic as described by Stumme, *għandi* is also attested and it is also used to the same effect. In spite of /'andi/ being a preposition with the pronominal suffix meaning literally 'at me', in Tunisian and in Moroccan, it is used only with present meaning, 'to have', as it occurs in Maltese, like for example: /'andi ktāb/ 'I have a book'. (Stumme 1896: 136). The following table demonstrates the irregular verbal formations for *għandu* in Maltese, Tunisian Arabic general as described by Stumme, and Moroccan:

The irregular verbal formation *għandu* 'to have'

Mal.	T.A.	Mor.
1 għandi	'andi	'andi
2 għandek	'andək	'andək
3 m. għandu	'andu	'andu
3 f. għandha	'andha	'andha
1 pl. għandna	'andnā	'andna
2 pl. għandkom	'andkum	'andkom
3 pl. għandhom	'andhum	'andhom

(Stumme 1896: 136; Harrell 1962: 136, 155, 188; Harrell 1965: 271, 298).

It would be more precise to say that in Maltese *ikolli* and *għandi'* do not have exactly the same meaning; *ikolli* is used in combination with *qed* to denote a progressive meaning such as '*Qed ikolli ħafna x'nagħmel dal-aħħar*' 'I am having much to do at the moment/I am rather busy at the moment', whereas *għandi* is used with a momentary meaning, or to make a statement, like for example: '*Għandi kelb vera ħelu* 'I have a really nice dog', or '*Għandi rasi tuġagħni* 'I have a headache'. If *għandi* is substituted with *ikolli* the meaning would change such as: '*Qed ikolli uġigħ ta' ras kuljum* 'I am having headaches every day'. One further observation is that both għandi and ikolli may be used independently, like for example: '*Fis-sajf ikolli x'nagħmel* 'I am usually busy in Summer'. Another meaning associated with *ikolli* is yet completely different; when used on its own, it can mean 'I have to/am obliged' such as; '*Ikolli mmur la qed tgħidli hekk'*. 'I will have to attend since you are telling me so'.

Most of the irregular verbs mentioned here are also irregular in the Tunisian dialects as is evident from the paradigms cited. However, it is worth mentioning that certain verbs are irregular only in Maltese (*ta, mar, jaf, qal, kellu*) and the verb *iżża* is only attested in Maltese and Judeo Tunisian Arabic. It is interesting to note that in spite of the fact that Maltese had

cut off linguistic contact with the Arabic dialects quite a long time ago, and although it continued to develop as a language in its own right, it still shares much isoglosses (such as the verbal paradigms cited in this paper) which distinguish Maltese and the dialects in question as a group. The fact that Maltese resembles these dialects also in its irregular verbal paradigms is proof enough of the common ancestry it shares with the Maghrebi dialects.

References

Aquilina, J. 1979. *Maltese and Arabic Comparative Grammar*. Malta: Interprint Limited.

Borg, A., Alexander Azzopardi M. 1997. *Maltese*. London and New York: Routledge.

Caubet, D. 2000-2001. "Questionnaire de Dialectologie du Maghreb", *Estudios de dialectologia Norteafricana y Andalusi 5*. Paris.

Caubet, D. 2007. "Towards a dialectological atlas of Maltese; questions to be raised", unpublished M.S.

Cohen, D. 1975. *Le Parler Arabe des Juifs de Tunis*. Paris: Mouton.

Harrell, R. S. 1962. *A Short Reference Grammar of Moroccan Arabic*. Washington: Georgetown University Press.

Harrell, R. S. 1965. *A Basic course in Moroccan Arabic*. Washington: Georgetown University Press.

Isserlin, B. J. 1993. "The Maltese Language", in Bosworth, Van Donzel, Heinrichs, Pellat, *Encyclopedia of Islam*, *Vol. 1*. Leiden: Brill.

Mifsud, M. 2008. "Maltese", in Versteegh, *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Vol. 3*. Leiden, Brill.

Owens, J. 2010. 'What is language? Review of Introducing Maltese Linguistics', *Journal of Language contact* Varia 3. 103-118.

Singer, H. 1984. *Grammatik der Arabischen Mundart der Medina von Tunis*, Berlin/New York, De Gruyter.

Stumme, H. 1896. *Grammatik des Tunisischen Arabisch*. Leipzig: J. C., Hinrichs Sche Buchhandlung.

Sutcliffe, E. 1949. *A Grammar of the Maltese Language – with Chrestomathy and vocabulary*. Oxford: Oxford University Press.

Talmoudi, F. 1980. *The Arabic Dialect of Sūsa (Tunisia)*. Goteborg: Orientalia Gothoburgensia.

Versteegh, K., 2001. *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Versteegh, K. 2008. *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics,* Vol. 1-5. Leiden: Brill.

EGYPTIAN ARABIC POETRY AND LITERARY HISTORY

Bohdan Horvat
Taras Shevchenko National University of Kyiv

Abstract. Diglossia has always been a distinguishing feature of the language situation in Egypt. And it is fair to say that Egypt has developed a strong tradition of 'poetry in the vernacular'. This tradition can be traced from the quatrains of Ibn 'Arūs through the *zağal* of al-Nadīm and al-Tūnisī to poly-genre poetical oeuvres of Ḥaddād and Nağm (Nigm). This essay is a study of the history of modern literature in Egypt with special attention on literature in the vernacular. I examine histories and encyclopedias of Arabic literature and the narratives and limited contexts through which they had been constructed. David Perkins once stated that "literary history is a self-contradictory project". I tried to follow these contradictions in various literary histories in order to get closer to answers to the following questions:

- What is special about Arabic literary history and Egyptian literary history in particular?
- How to decide who and what is important for the development of modern literature?
- What slipped and what was dropped out of all those histories of Arabic literature?
- Dialect / colloquial / vernacular / *'āmmiyya* poetry? What is wrong with the definitions?

Keywords: dialect poetry; literary history; *'āmmiyya*.

Arabic poetry in Egypt is written in standard Arabic or in Egyptian dialect forms of Arabic language. One may ask which of the two is more Egyptian and which one is more Arabic. Does a poem written in Egyptian Arabic belong to the great tradition of Arabic literature and thus may have a place in a history of Arabic literature along with poetry in Lebanese or Yemeni Arabic? Or is it part of an individual Egyptian tradition and can only be thought of as of Egyptian or Egyptian Arabic literature?

Definitions

Answering these questions demands an understanding of what is literary history and what is dialect poetry. My main position here is simple. I presume that literary history is a kind of criticism that uses categories for convenience and contexts for explanation. A literature historian may use a range of categories and contexts for explaining one phenomenon or another, changes within it or interactions with other phenomena, if the end justifies the means. As for dialect poetry, I state that its emergence in any national literature can be caused only by an objective dichotomy of the official and unofficial (standard/non-standard) varieties of one language within it. The official one, also called 'literary', constitutes the language of

canonical literature. The unofficial one, often called 'vernacular', is mostly suggested to be used for oral communication. But this official/unofficial differentiation does not work with poetry of Ṣalāḥ Ǧāhīn in Arabic, Tonino Guerra in Italian or Linton Kwesi Johnson in English.

'Literature in the vernacular' ('colloquial literature') is obviously an oxymoron, but not a contradiction. Yet we have to agree that the problem of nomination impedes the research of this phenomenon. And there are at least five Arabic terms which favor this impediment (*zaǧal, ši'r malḥūn, ši'r nabaṭī, ši'r ša'bī, ši'r al-'āmmiyya*) each of which may be more or less criticized. Some express only the properties of particular genre, while others bring to the fore 'popular' features or regional traditions that neither generalize nor specify. In today's Egypt, where this type of poetry is most common, I believe that literary critics and writers most often use the term *ši'r al-'āmmiyya* with the noun *al-'āmmiyya* regarding their own language, the language of live communication of Egyptians. Today *'āmmiyya* is a descriptive term rather than a value defining one, as it used to be understood by critics, and I see no use in distinctions of value. I believe that the meaning of the term 'dialect poetry' describes this classification best since it designates its real volume. This term does not distinguish authors' and folk texts but in practice it is used to denote mainly the former ones, i.e. it is used in a narrow and a broad sense[1]. To denote popular poetic heritage, the exact term is *ši'r ša'bī* or 'folk poetry'.

'Wrong' nominations are likely to be misperceived and almost every study of *ši'r al-'āmmiyya* begins with a list of common misconceptions caused by its name (Booth 2006: 463-464). While there are disputes about the acceptability of writing in *'āmmiyya* and the possibility of dialect poetry[2], it continues to flourish.

We should attempt to bring clarity to critical language. But once we see some agreement in the nomination issue in Arabic, we face the problem of rendering the term into another language. Booth discusses Arabic terms for dialect poetry in her 'Poetry in the Vernacular' but fails to adhere to one English term using both 'poetry in the vernacular' and 'colloquial poetry' as synonyms (Booth 2006). The same is with Abdel-Malek's 'Study of the Vernacular Poetry of Aḥmad Fu'ād Niǧm' who also adopts the Arabic word *zaǧal* denoting not only the genre of the same name (Abdel-Malek 1990). Semah distinguished 'modern Arabic *zaǧal*' as a new trend that emerged in Arabic literature in the light of "the total transformation of Arabic poetry composed in the normative, classical language" in the twentieth century (Semah 1995: 80). Radwan uses both *'āmmiyya* and 'colloquial' for dialect poetry (in Egypt) but makes a distinction between them distinguishing *ši'r al-'āmmiyya* into a poetic movement category and explaining its essence as "a form of modern Arabic poetry

[1] Davies in EALL defined it "for the purposes of this entry [dialect poetry] as materials written in colloquial Arabic to be read rather than heard", see Davies (2005: 597).
[2] For a concise historical profile of the debate in Egypt, see Davies (2005: 601-602).

written in colloquial Egyptian Arabic […], a poetic movement that began in the early 1950s" (Radwan 2012: 1). Radwan's 'New Readings' go beyond the register as she explores various contexts of the 'movement' and concludes that it "was part of the movement that has brought about the most drastic changes in Arabic poetry since the formation of the canon during the seventh and eighth centuries" (Radwan 2012: 199).

'The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics' was probably the first encyclopedia that included an entry on dialect poetry. Its authors claim that "understanding of dialect poetry is essential to the thorough appreciation of the national poetry", and that in spite of having a few works on dialect poetry in some literatures "definitive theoretical and cross-cultural study still remains to be written" (Brogan 1993: 289). While taking the presence of diverse dialect poetry in almost every literature of the multidialectal Arab world into account, I will paraphrase the previous sentence and state that definitive theoretical studies on Arabic dialect poetry remain to be written as well. Though Arab literary studies boast a number of articles, essays and even monographs on this topic, definitiveness is what they lack.

Histories[3]

In narrative literary histories[4] events are arranged chronologically. This arrangement implies its connection with the historical process. Literary history deals with concrete literary works; it is a study of a series of works, just as history is a study of an event or a series of events, in general. Al-Bagdadi noted that "periodizations of Arabic literary history conventionally follow that of Arab dynastic-Islamic history" (al-Bagdadi 2008: 453). Most of them rely on the traditional division into ages (*'uṣūr*) which help comprehend the uninterrupted course of history and are obviously borrowed from this realm. This division is best embraced in Šawqī Ḍayf's magnum opus *tārīḫ al-'adab al-'arabī* series consisting of six volumes, one for each 'age'. Continuity seems to have become the main criterion by which to decide what to include into a history of Arabic literature. By and large, two key factors determine such continuity, these are form and language. Of the two, language is of greater importance being the first marker of literariness. Language largely continues to be the main condition for literary works to receive permit to enter the canon. New poetical forms have always had better chances to be recognized by Arab scholars if they were produced in the 'literary' (*fuṣḥā*) language. This can be traced on the example of the 'seven poetical arts' (*al-funūn al-ši'riyya al-sab'a*) classified by al-Ḥillī. Arabized genres like *dūbayt* (or *rubā'ī*) are likely to be accepted as long as they observe the 'literariness of language'. The same is true with 'folk' genres like *zağal*. As Semah stated: "Conceptually, structurally and metrically,

[3] This is a selective overview of some histories. For a detailed analysis of Arab and European contributions, see al-Bagdadi (2008).

[4] I use Perkins' classification of literary history models, see Perkins (1991).

Arabic dialectal verse has in fact, never been totally divorced from the norms of traditional *fuṣḥā* poetry […]. Arabic *zağal*, especially the portion which is committed to writing, is not popular in the true sense" (Semah 1995: 81).

Arabic literary tradition distinguished between 'elite' ('high') and 'folk' ('low') genres and as al-Bagdadi noted it "invested much energy in defining the possibilities and the limits of literature" (al-Bagdadi 2008: 458). These limits were so vigilantly protected that only a fool would dare crossing them. Ṣalāḥ Ǧāhīn, though, was one of those who challenged these conventions in a sophisticated way. And Radwan aptly noticed this in her analysis of his rubā'iyyat calling Ǧāhīn "a sage in fool's clothing"[5].

> My heart used to rustle like a rattle, now it rings like a bell.
> As I ringed it all the servants and guards woke up.
> But I'm just a clown. Why did you wake up, and why did you get scared?
> There is no sword in my hand, and no horse under me.
> Incredible![6] (Ǧāhīn 1996: 63).

Was it because someone dared to encroach upon their territory that scared all the "servants and guards"? Was it the territory of 'elite' literature? If so, then this overstep could only be done by means of language. The gist of this 'trick' is in combining 'low' style ('vernacular' Arabic) and 'high' genre leading to its decanonization[7].

Cachia recently explored the differentiation between 'elite' and 'folk' literatures in Arabic literary historiography emphasizing the language factor:

> Already before Islam he [the Arab] was aware that he and his fellow tribesmen were part of a wider entity […]. To a larger extent than is true of other peoples, language has been and remains a key constituent of the Arab's self-view and self-esteem (Cachia 2008: 135). At all events, linguistic considerations play a decisive part in the distinctions we need to make and the interrelationship we want to trace between the 'elite' and the 'folk' forms of Arabic literature. […] Muslim Orthodoxy from the ninth century onward asserts it [the Quran] to be the uncreated Word of God and therefore in no way subject to the forces of historic time. The fact that the poetry was pagan did not result in disqualification. […] And both together were mined by philologists and grammarians to establish the norms of what is known as classical Arabic (Cachia 2008: 136).

[5] See the eponymous chapter 4 in Radwan (2012: 139-144).
[6] This fragment was translated from Arabic by myself.
[7] Speaking of conventions of form it is worth noting that his quatrains end with a *lāzima* as an additional fifth line.

Such reflections underlie the principle of continuity which, I suppose, is the core for narrative literary history, the only form used until now by Arab scholars to construct the canon of 'high' literature. As Semah stated:

> Throughout the centuries, Arab literary historians have been anxious to propagate the notion that only poetry in the classical idiom is to be considered part and parcel of 'high' and dignified literature, whereas poetry in the vernaculars, as all modes of literary productions, should be looked upon as a means of entertainment for uneducated masses (Semah 1995: 81).

The principle of continuity in narrative histories of Arabic literature (and national literatures of the Arab world as well) increases the risk of adverse effects that lead to ignoring literary phenomena which cannot be explained within the framework of uninterrupted continuity. As a result, we face problems in categorizing and periodizing literary phenomena in general. If I dwell upon the purposes and aims of writing literary history, I first think about teaching. Traditionally Arabic students have their literature course divided into two parts. First, they acquire knowledge of classical literature which normally encompasses texts from the rise of Islam (including pre-Islamic prose and poetry that was recorded in the Islamic era) to the fall of Andalusia. Second, they have a course of 'modern' literature from nineteenth century onward mainly focused on Egyptian and Syrian literature. And it turns out that an undefined body of Arabic literature is being dropped out in these curricula. Commenting on the problem of periodization in Arabic literary histories al-Bagdadi wrote:

> Nowhere is the problem of periodization more evident than in what remains one of the main chronological lacunae not only for literary history but Arab history in general, namely the long period from the fifteenth to the end of the eighteenth century in the Arab world (al-Bagdadi 2008: 454)

I call for a new approach to the study of history of Arabic literature, namely its 'modern' period, which by common consent of arabists began after Napoleon's occupation of Egypt, then with Muhammad Ali's reforms and the subsequent changes in Egyptian society and culture, i.e. literature produced from the beginning of the nineteenth century onward. This common consent stays unquestioned untill now and literary historians continue periodizing and categorizing 'modern' Arabic literature without putting claim to it. I call for reexamining and reviewing it in relation to dialect literature which blooms and flourishes throughout the Arab world but is mostly neglected by critics and historians of literature:

> Colloquial poetry's vitality has not been matched by scholarly attention. It falls neither into the folklorists' realm nor into Arabic literary study as constituted at present, and receives relatively

> little attention in literary journals, critical studies and anthologies. […] Few studies or collections exist to offer poets access to their premodern colloquial heritage (Booth 2006: 463-464).

Brugman's 'Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt' takes the narrative model and is an example of a comprehensive university text-book. He emphasizes difficulties that arise when trying to treat Arabic literature of this period as a whole noting that "modern literature in the individual Arab countries has developed in widely different ways" and its beginnings "vary widely from country to country" (Brugman 1984: x). In the 'Preface' Brugman explains that he aims to give students at Leiden historical background for reading original texts supposing "the reader has a superficial knowledge of classical Arabic literature" (Brugman 1984: ix). Although in the 'Preface' Brugman mentions his intention to avoid aesthetic judgment, in the part which treats ʾAḥmad Rāmī he mentions his *ʾazǧāl* and suggests that they are not comparable with poems in the official language of literature and had unfavorable effect on his poetical oeuvre: "The emphasis shifted to simple poetry in the vernacular. Perhaps as a result of this, his poems in classical Arabic show a certain facile smoothness and often lack depth" (Brugman 1984: 148). The work does not deal with dialect poetry, even though the author tries not to detract significance from it. The obvious reason here is the ability of students to read texts in original:

> The present study is restricted to poetry and prose in standard Arabic. The reason why I have not included works in the vernacular is not that these are of less significance in themselves, but that literature in the vernacular functions at a different level than that of works in standard Arabic, and therefore requires separate treatment (Brugman 1984: xii).

The Cambridge History series' puts Arabic literature in six volumes, each having a different editor and a different concept. One of the volumes, 'Modern Arabic Literature' edited by Badawi may be called a postmodern encyclopedia. Out of its fourteen chapters there are five devoted to prose, four to poetry, two to drama, one to literary criticism and one to women writers (actually another chapter devoted to prose). The first chapter is an introduction that is actually composed of two prefaces written by different authors. The periodization here is heterogeneous and discrete. The chronology chart at the beginning of the book refers only the dates of major historical events. In regard to its regional division it is difficult to determine whether Egypt's literature is regarded in the context of Arabic literature in general or is it vice versa. The focus of this History on Egyptian literature is not explained. Badawi considers it necessary to elucidate only some points of the general composition: "separate bibliographies for individual chapters even at the risk of some repetition"; footnotes are reduced to minimum to save space with an exception for 'Poetry in the Vernacular' and 'Arab

Women Writers' as these are "relatively unknown fields"; vast bibliography for 'Short Story' because it enjoys "perhaps greater popularity with writers and readers alike than other genres" (Badawi 2006).

The encyclopedia uses traditional periodization deemed inadequate beforehand, but in such a manner that it can be used for purposes of convenience to organize the material. In this volume we find neither references nor attempts to justify the traditional position that the 'period of modern Arabic literature' began in the nineteenth century after the so-called 'period of decline', instead the introductory article presents the historical context of the period. Badawi, however, outlines within this division another 'three periods of modern Arabic literature' (Badawi 2006, 16-23). The historical context is supported by a chronology that begins with the death of Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb in 1787 and the start of Napoleon's campaign in Egypt in 1798 and ends with the occupation of Kuwait by Iraqi troops in 1990 and the subsequent liberation of Kuwait's territory by the UN forces in 1991, but these events are not mentioned again in the book, as there is almost no mention of literature in Gulf countries. Authors of this History construct their own historical and cultural contexts in order to explain the changes in the objects of their research. In most cases these contexts cover periods of historical time much narrower than that of what is called the 'period of modern Arabic literature'.

'The Cambridge History series' volume that covers the 'period of decline' uses a less controversial name: 'Arabic literature in the Post Classical Period'. Note that some of the articles in this encyclopedia go beyond the time limits of 'decline'. These include, for example, Margaret Larkin's 'People's Poetry in the Post Classical Period, 1150-1850', which crosses the boundaries on both sides (Larkin 2008), and one can find temporal continuity if drawing upon Booth's and Larkin's chapters from the two volumes.

In 'Modern Arabic literature' the periodical, geographical and linguistical principles contradict each other, though the epithets 'modern' and 'Arab' in its title are equal. To distribute the book's chapters evenly according to literary geography of the Arab world would mean to neglect the period stated in the title because the literary process in different countries is not homogeneous. The map in the beginning reflects political geography rather than literary. Thus, the adjective 'Arab' here, being used to denote language, is somewhat limited and refers to Arabic literature almost exclusively in countries that the reader sees on the map. The exception in this case is traditional as well – the '*Mahğar* school' of poetry.

According to Badawi, literature in other languages "strictly speaking […] does not belong to Arabic literature" (Badawi 2006: 1) and "Modern Arabic literature is obviously the literature of the modern Arab world, and this is generally assumed to begin with the French campaign in Egypt in 1798" (Badawi 2006: 2). Most of 'Modern Arabic Literature' as I have pointed out earlier is focused on the historical and literary process in Egypt, while the history

of Arabic literature in other countries, mainly in Lebanon, Palestine, Syria and Iraq, is considered in connection with it. The literary process in other countries of the Arab world (as well as Arabic literature beyond it) can hardly be found in this volume.

So, with predefined discreteness and seemingly deliberate deconstruction of 'the modern period' and with the help of the encyclopedic form of presentation, this model is influenced by the named period to a greater extent than it might seem at first glance. Firstly, the selection of the topics and their organization into sections impose a continuity of literary 'development' presented as victory of innovations over traditions (e.g., the first three chapters on poetry foist strict continuity of Neoclassicism-Romanticism-Modernism in Arabic modern poetry). Second, the remark at the beginning of 'Modern Arabic Literature' stating that the recent period apparently began in 1798 prompted the authors to begin coverage of their topics from the given date. For example, Booth's chapter on dialect poetry begins with historical overview of the subject subtitled 'Traditional Forms and the Nineteenth Century' (Booth 2006: 469).

The encyclopedic model, in the form in which it was used in 'Modern Arabic literature', is closer to more traditional narrative models in its presentation of historical reality. The apparent advantage of it, in my opinion, is the inclusion of chapters on dialect poetry and women writers, which haven't found place in narrative histories of Arabic literature and slipped or were dropped out of them. Note that these chapters may be regarded separately as contextual narrative histories, each covering a topic within the period mentioned in the title.

The category of generation is one of the most popular categories among critics and historians of modern literature. Generations are perhaps the most convenient categories to classify contemporary literature as they play the role of sub-periods. Of course, continuity is what features generation categories but, paradoxically as it may seem, minimizing time slots to decades decreases the aforesaid side effects. For example, Piotrowska choosing Egyptian poetry of the 90's as an object for her dissertation did not distinguish between poets writing in different registers of Arabic. Al-Ǧābirī (al-Gābirī), one of the key figures of this generation, also drew Burt's attention in her overview of 'Egyptian Avant-Garde'. She noted that although al-Ǧābirī "has rarely been published except in the marginal and independent literary magazines" his poetical oeuvre played an imported role in this generation, especially in the development of prose poetry, and stated that "we must argue […] that there is a literary tradition outside the more easily published *fuṣḥā* currents of prose poem experiments" (Burt 1997: 152). Moreover, colloquial productions "exhibit most clearly the conservative nature of the canonical and critical sieves" (Burt 1997: 153).

Kirpichenko and Safronov took the 1950's as a turning point for their two volumes of 'The History of Egyptian Literature in the XIX-XX centuries' (Kirpichenko 2003). Whereas they distinguished between poetry and dialect poetry in the first volume placing al-Tūnisī's

poetry in a separate entry, in the second volume they did not adhere this distinction placing the poetry of Ǧāhīn, Naǧm (Nigm), Ḥaddād and al-Abnūdī in line with ʻAbd al-Ṣabūr, Ḥiǧāzī and Dunqul[8].

In lieu of conclusion

First comprehensive studies of Egyptian dialect poetry (in the broad sense of this term) were written by scholars who were either born or conducted research in a corresponding language milieu (Cachia 1977, Fanjul 1976, Frolova 1975; Booth 1990; Abdel-Malek 1990). Today, when vernaculars are becoming an integral part of Arabic language curricula in most universities (European at least) dialect poetry is becoming increasingly relevant and important for study and research. A 'definitive theoretical study' on Arabic dialect poetry therefore should start from the point that:

> The view that poetry in the *ʻāmmiyya* should be kept out of the pantheon of 'high' literature has lost its grip on the minds of the majority of both contemporary critics and readers […]. It would, therefore, be erroneous to pass judgement on the status of this poetry only on the basis of the lamentable fact that it is not represented in school text-books, or in outmoded literary histories (Semah 1995: 88).

We must constantly explore the adequacy of time slots in dealing with Arabic literature as whole and separate national literatures of the Arab world. Taking for granted the relationship between scholarship and teaching we must keep in mind that literary history is a genre used as well for text-books. The syllabi of literary history courses have to introduce students to the subject and make them prepared for understanding contemporary literature and its connection with past writings. The methods of literary study for teaching aims and the manner of teaching Arabic literature are to be revised. And so the literary canon is inevitably to be questioned.

References

Abdel-Malek, Kamal. 1990. *A Study of the Vernacular Poetry of Aḥmad Fu'ad Nigm,* Leiden: Brill.

Badawi M.M. 2006. "Editorial note", in Badawi M. M. (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature,* VII, Cambridge.

[8] I would like to emphasize that the Russian tradition of Arabic literary historiography founded by A. Krymsky and I. Krachkovski in the first half of the 20th century showed relatively more interest in 'folk' literature. Krymsky showed rare discernment in his 'History of New Arabic Literature' defining it as Arabic literature from the sixteenth century onward, dedicating a big part of it to the 'decline of classical' and 'prosperity of popular literature' (not only prose but also poetry), see Krymsky (1971). His remarks about the significance of 'popular literature' brought attention of Russian arabists, and found continuation in their work, e.g. Frolova's dissertation on dialect poetry in Egypt, see Frolova (1995).

Badawi M.M. 2006. “The Background”, in Badawi M.M. (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature,* Cambridge. 1–23.

al-Bagdadi, Nadia. 2008. “Registers of Arabic Literary History”, in *New Literary History*, 39, No 3. 437-461.

Booth, Marilyn. 1990. *Bayram al-Tunisi’s Egypt: Social Criticism and Narrative Strategies*, Exeter: Ithaca Press.

Booth, Marilyn. 2006. “Poetry in the Vernacular”, in Badawi M.M. (ed.) *The Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature,* Cambridge. 463-482.

Brogan T.V.F, Welle J.P., Rolleston J.L. 1993. “Dialect poetry”, in Preminger A. and Brogan T.V.F. (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics,* New Jersey – Princeton, Princeton University Press. 288-290.

Brugman, J. 1984. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt,* Leiden: Brill.

Burt, Clarissa C. 1997. “The Good, the Bad and the Ugly: The Canonical Sieve and Poems From an Egyptian Avant Garde”, in *Journal of Arabic Literature*, XXVIII, 2. 141-179.

Cachia, Pierre. 2008. “Arabic literatures, ‘elite’ and ‘folk’ junctions and disjunctions”, in *Quaderni di Studi Arabi,* Nuova Serie, Vol 3. 135-152.

Cachia, Pierre. 1977. “The Egyptian Mawwal: Its Ancestry, its Development, and its Present Forms”, in *Journal of Arabic Literature*, VIII. 77–103.

Davis, Humphrey. 2005. “Dialect Literature”, in Kees Versteegh (Ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics: A-Ed,* Leiden: Brill. 597-604.

Fanjul, Serafin. 1976. *El Mawwal egipcio: expresion literaria popular*. Madrid.

[Frolova. 1975.] Фролова О.Б. *Египетская поэзия на народно-разговорном языке (новые материалы и современные направления развития), Автореф. дис. к. филол. н.* Ленинград.

Ǧāhīn, Ṣalāḥ. 1996. *Rubā‘iyyāt: ’aš‘ār bi-l-‘āmmiyyati l-miṣriyya*. Cairo: al-Hay’atu l-maṣriyyatu l-‘āmma li-l-kitāb.

[Kirpichenko, Safronov. 2003.] Кирпиченко В.Н., Сафронов В.В. *История египетской литературы XIX – XX веков. В двух томах,* Москва: Восточная литература.

[Krymsky. 1971]. Крымский А.Е. *История новой арабской литературы,* Москва.

Larkin, Margaret. 2008. “Popular Poetry in the Post-Classical Period, 1150–1850”, in Allen R., Richards D.S. (ed.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the Post-Classical Period,* Cambridge. 191–242.

Perkins, David. 1991. *Is Literary History Possible?,* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Piotrowska, Agnieszka. 2010. *Nowe strategie liryczne współczesnej poezji egipskiej. Twórczość poetów pokolenia lat 90,* Poznań.

Radwan, Noha M. 2012. *Egyptian Colloquial Poetry in the Modern Arabic Canon, New Readings of Shi‘r Al-‘āmmiyya*, London: Routledge.

Semah, David. 1995. “Modern Arabic ‘Zajal’ and the Quest for Freedom”, in *Journal of Arabic Literature* XXVI. 80-93.

CARICATURES ET RÉVOLUTION EN TUNISIE

Angela Daiana Langone
Université de Cagliari

Résumé. Cet article porte sur la production des caricatures en Tunisie pendant la période postrévolutionnaire. En faisant référence à un petit corpus de caricatures, ce travail s'interroge sur les tendances linguistiques et thématiques communes.

Mots-clefs : Tunisie ; Printemps arabe ; caricature ; langue arabe ; arabe dialectal tunisien.

Introduction

Ce travail [1] se propose d'examiner un type de texte très particulier en raison de son mélange avec l'image ou le dessin : la caricature. L'analyse de ces pages se focalise sur le cas de la Tunisie de la période après la révolution éclatée en décembre 2010 – janvier 2011 [2] qui a provoqué notoirement un effet domino impliquant d'autres pays arabes. Dans tous les pays où ledit « Printemps » s'est propagé [3], l'art s'est mis au service de la contestation sous ses formes les plus variées : de la musique populaire[4] aux graffitis [5], des films documentaires [6] jusqu'à l'art interactif [7].

[1] Réalisé pendant l'activité de recherche financée par le "P.O.R. Sardegna F.S.E. 2007-2013 – Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività I.3.1., Avviso di chiamata per il finanziamento di Assegni di Ricerca". Cet article est une version corrigée et enrichie d'une contribution qui a abordé ce thème précédemment.

[2] La chute du gouvernement du président Zine El-Abdine Ben Ali est survenue en date du 14 janvier 2011.

[3] Pour des approfondissements sur le « printemps » arabe et ses rebondissements voir, entre autres, Corrao (2011) et Scarcia (2013 :283-296).

[4] Pour un exemple d'analyse appliquée au genre du rap, cf. Guerrero (2012).

[5] Une brève étude concernant les graffitis en Egypte est celle de Canova (2012).

[6] Parmi les films sur le printemps arabe, on peut signaler *Lā ḫawfa ba'da l-yawm* (« Plus jamais peur »), de 2011, du metteur en scène tunisien Mourad Ben Cheikh, qui est un des premiers témoignages de la révolution tunisienne.

[7] Un exemple de cet art est représenté par l'œuvre de l'égyptien Ahmed Basiony, assassiné au Caire en 2011 pendant les émeutes de place Taḥrīr. Un pavillon entier lui a été consacré lors de la 54e Biennale de Venise.

Les caricatures représentent un domaine de recherche très actuel, caractérisées par une tradition consolidée [8] qui, au cours des derniers événements sociopolitiques des pays arabes, s'est sans aucun doute enrichie et rénovée.

Ceux qui qualifient ce neuvième art de simples gribouillages et le considèrent indigne d'être l'objet des débats savants et académiques se trompent. D'autant plus que la caricature [9] est un art né et développé au sein de la *Nahḍa*, de la même manière que des genres littéraires tels que le roman, la nouvelle et le théâtre. Elle a eu un précurseur célèbre, l'italo-égyptien Ya'qūb Ṣannū' (1839-1912), journaliste, écrivain et dramaturge, dénommé « le Molière d'Egypte », fondateur du premier journal satirique arabe *Abū n-naẓẓāra z-zarqā* qui contenait les premières caricatures, rédigées en arabe égyptien [10].

Cet art, loin d'être inoffensif, est hautement explosif [11] au point que certains caricaturistes ont été victimes de la censure [12] et des représailles à cause de leurs ouvrages [13]. Pour le monde arabe, le cas sans aucun doute le plus exemplaire est représenté par le meurtre du caricaturiste palestinien Nāğī al-'Alī (1936-1987), devenu célèbre à travers la création de son personnage Ḥanḍala, symbole de la résistance palestinienne [14].

1. Le *corpus*

Le petit *corpus* qu'on a sélectionné pour le présent travail est tiré pour la plupart du quotidien tunisien *aš-Šurūq* à partir de janvier 2011 jusqu'au début de 2012, mais également des travaux de caricaturistes tunisiens les plus connus, à savoir Chedli Belkhamsa, Zied Mejri, Enis Mahnsi, Bacem Kahouach, Adel Imbaya, Nidhal Ghariari et Rachid Rahmouni pour la même période.

Comme première remarque, on peut constater que la récente profusion des caricatures et surtout des caricatures avec un texte qui ne se limite pas à des expressions telles que *bidūn ta'līq* 'sans commentaire', est le résultat des derniers changements politiques en cours. En effet, l'un des signes du manque de liberté d'expression est généralement le manque

[8] Pour une vue d'ensemble sur l'ironie dans le monde arabe cf. Branca, De Poli, Zanelli (2011), De Blasio (2008) pour la caricature au Proche Orient et Saponaro (2004) pour le Maroc.

[9] Du verbe italien *caricare* 'charger', pour une histoire de la caricature voir Brilli (1985).

[10] Voir à ce propos l'ouvrage détaillé d'Ettmüller (2012) et les notes de Dorigo Ceccato (1998).

[11] Un travail général sur le potentiel explosif de la satire et de la caricature est Freedman (2009).

[12] Pour ne citer qu'un exemple récent, en Tunisie la projection du film *Persepolis*, issu de la bande dessinée homonyme par la plume de la bédéiste iranienne Marjane Satrapi, a causé la poursuite en justice de Nabil Karoui, directeur de la chaîne télévisée maghrébine *Nessma*. Voir à ce propos Langone (2012 : 62) et sur la chaîne maghrébine Magrini (2010).

[13] Il faut rappeler à ce sujet les protestations virulentes suscitées dans le monde arabe suite à la publication des célèbres caricatures parues dans le quotidien danois *Jyllands-Posten*.

[14] Un des ouvrages les plus complets sur le caricaturiste palestinien est an-Nābulsī (2007^2).

d'humour et de dérision. La révolution déclenche ainsi un vaste mouvement de revivification des arts en Tunisie, notamment des caricatures, au point que certains parlent de « boom créateur de l'après 14 janvier » [15].

Cette nouvelle tendance nous permet de focaliser l'attention d'une façon plus circonstanciée sur les variétés linguistiques employées dans ces textes, qui représentent un miroir du débat politique en cours sur quelle langue exprime au mieux l'identité de la Tunisie après la révolution.

Pour ce faire, on a classé les différentes caricatures sur la base des choix linguistiques du caricaturiste. On peut ainsi distinguer quatre typologies, à savoir :

1) la caricature multilingue,
2) la caricature en arabe tunisien écrit en alphabet arabe,
3) la caricature en arabe standard [16],
4) la caricature en arabe tunisien écrit en alphabet latin.

2. La caricature multilingue

La caricature multilingue est sans aucun doute la catégorie la plus vaste, en considération de la complexe situation linguistique de la Tunisie qui connaît la coprésence de plusieurs langues, à savoir l'arabe standard, l'arabe dialectal tunisien et le français [17].

Les caricatures de cette catégorie prévoient généralement une didascalie en arabe standard, un dialogue entre les personnages en arabe tunisien et d'autres éléments adressés à un public plus large en français.

2.1. Première caricature : l'ancien Président et sa femme

L'exemple suivant (Car. 1) est une caricature signée par Rahmouni qui entend reproduire l'ancien président tunisien Zine el-Abidine Ben Ali en compagnie de sa femme Leïla Trabelsi. Comme on le sait bien, le 14 janvier 2011 ils avaient quitté le pays pour se rendre en Arabie Saoudite et maintenant, de leur exile doré, ils peuvent commenter la nouvelle de la condamnation à la prison à vie contre l'ancien président égyptien Hosni Moubarak (juin 2012).

[15] Voir à ce propos Fakhfah, Tlili (2013 : 143).
[16] Dans ce cas, écrite forcément en alphabet arabe.
[17] Une présentation assez récente de la situation linguistique du pays est Daoud (2001).

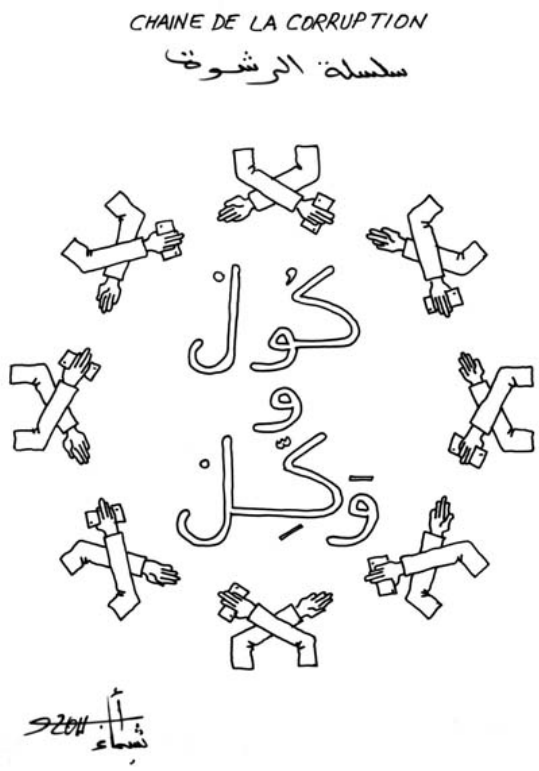
Caricature 1

Les langues en présence dans cette caricature sont les suivantes :

- l'arabe standard pour la didascalie : *mubāraka li-l-ḥukm ʻalā Mubārak* 'Finalement le jugement contre Moubarak !', mais littéralement 'Bénédiction pour le jugement de Moubarak' ;
- l'arabe standard pour la télévision : *qaḍat maḥkamat al-Qāhira bi-l-muʼabbad ḍidd « Mubārak »* 'Le tribunal du Caire a délibéré la prison à vie contre Moubarak' ;
- l'arabe tunisien pour Zine El-Abidine Ben Ali : *zāyd mʻā-k ya lūlu f-hāk əl-fikra mtāʻ əl-harba wəlla rāhu ḥakmu ʻalī-na bə-l-iʻdām ?* 'Je suis encore avec toi, chérie, avec ton idée de partir sinon ils vont nous condamner' ;
- l'arabe tunisien pour Leïla Trabelsi : *manaʻna… wəllīna ktāb w-ənšalla yraššḥū-na li-žāʼizət nōbel lə-l-ʼādāb* 'Nous l'avons empêché… Voilà nous sommes devenus un livre et, inchallah, nous serons candidats au Prix Nobel pour la Littérature !' ;
- le français pour le livre empoigné par Leïla Trabelsi : *Ma vérité*.

2.2. Deuxième caricature : la chaîne de la corruption

La caricature suivante (Car. 2) est un autre exemple où la présence de la langue française reste marginale par rapport à l'emploi de l'arabe. Le but de la caricature est celui de dénoncer la chaîne de la corruption dans le pays en montrant le système clientéliste et consolidé qui implique tous les membres d'une même table, tous soudoyés ou/et soudoyant.



Caricature 2

Les langues en présence dans cette caricature sont les suivantes :

- le français à la première ligne de la didascalie : *Chaîne de la corruption* ;
- l'arabe standard à la deuxième ligne de la didascalie : *silsilat ar-rašwa* 'Chaîne de la corruption' ;
- l'arabe dialectal tunisien pour le message central : *kūl w-wakkəl* 'Mange et donne à manger !'.

2.3. Troisième caricature : la révolution pour les enfants

Dans l'exemple de la caricature ci-après (Car. 3), où une mère essaie d'expliquer l'idée de révolution à son fils, la situation des contexte d'usage des langues en présence est bouleversée à cause d'une forte présence du français. L'emploi de cette langue ici sert en fait à créer un jeu de mots, puisque dans ce contexte le « gage » de la dernière ligne n'est pas la pénitence choisie par les joueurs, mais il forme avec l'impératif « dis » une assonance avec le verbe *dégage*, un des slogans les plus célèbres des manifestants contre le président Ben Ali

lors de la révolution. Il faut finalement noter que dans la prononciation imparfaite du français d'un arabophone de Tunisie, le mot *dégage* est réalisé [dɪˈgaʒ].

Caricature 3

Les langues en présence sont les suivantes :

- l'arabe standard pour la didascalie : *aṯ-ṯawra fī buyūti-nā* 'La révolution chez nous' ;
- le français pour la mère : *Dis papa, Dis mama, Dis Gage !!*

3. Les caricatures en arabe tunisien écrit en alphabet arabe

La plupart des caricatures prises en examen sont composées en arabe tunisien écrit en alphabet arabe, surtout lorsqu'il s'agit d'un dialogue entre deux ou plusieurs personnages, afin de reproduire la réalité de la situation communicationnelle.

3.1. Première caricature : la censure et la trahison

La caricature qui suit (Car. 4) fait référence à la censure gouvernementale de la période de Ben Ali notamment contre les sites internet. La scène présente un mari élégant, habillé en mauve [18], trompé par sa femme, et qui entre par la fenêtre pour émasculer son rival. Le prénom du mari est 'Ammār, qui est l'appellation choisie par les bloggeurs tunisiens pour indiquer la censure.

La seule langue en présence dans cette caricature est la suivante :

- l'arabe dialectal tunisien de la femme adultère : *'Ammār ! sayyəb ṣāləḥ !* 'Ammar ! Laisse-le (intégral) !'.

[18] Couleur privilégiée par Ben Ali.

Caricature 4

On peut observer, à ce propos, que l'expression dialectale tunisienne *sayyəb ṣāləḥ* signifie généralement 'laisse tomber', mais ici il y a une nuance supplémentaire donnée par le terme *ṣāləḥ* 'intégral' qui se réfère évidemment et subtilement au risque de castration.

3.2. Deuxième caricature : le voyage en Arabie Saoudite

Un exemple plus complexe est celui de la caricature suivante (Car. 5) qui a été réalisée par Rahmouni. Elle montre le voyage en Arabie Saoudite, le 18 février 2012, du chef du Gouvernement tunisien Hamadi Jebali accompagné par le chef d'état major des armées Rachid Ammar.

Caricature 5

La seule langue de cette caricature est l'arabe tunisien qui est présent dans deux parties :

- la didascalie : *rayīs əl-ḥukūma fə-s-su'ūdiyya ḥāža w-ḥwīža* 'Le chef du Gouvernement en Arabie Saoudite, joindre l'utile à l'agréable' ;
- les mots de Hamadi Jebali : *rabb-na 'əḥfaγ blād-na mn əl-muxarrbīn w-əl-mu'taṣmīn w-əl-mundassīn…* 'O Seigneur, protège notre pays des destructeurs, des délateurs et des infiltrés…', *w-əlli ysta'mlu f-əs-syāsa b-ism əd-dīn…* 'et des politiciens qui parlent au nom de la religion…', *āmīn… āmīn…* 'Amen… amen'.

3.3. Troisième caricature : les brebis attendent

Dans cette caricature (Car. 6) les brebis, qui représentent la population des électeurs, semblent jouer la pièce *En attendant Godot* parce qu'ils attendent le discours d'un leader qui n'arrivera jamais.

Caricature 6

La seule langue présente est l'arabe dialectal tunisien qui est employé par un des brebis : *əlli ystanna xīr m-əlli ytmanna* qui signifie littéralement 'celui qui attend est mieux que celui qui espère' mais qu'on pourrait traduire plus couramment comme 'quand les poules auront des dents'.

4. Les caricatures en arabe standard

Après les derniers développements politiques en Tunisie, une partie de la population tunisienne craint que les mouvements religieux puissent mettre en discussion les libertés acquises et, par conséquent, les caricatures consacrées à la question des droits de la femme sont devenues nombreuses. Pour fournir des exemples à ce propos, on a choisi deux caricatures complètement en arabe standard.

4.1. Première caricature : la Journée de la Femme

La caricature suivante (Car. 7) montre l'absurdité d'un scénario qui voit toute la population féminine tunisienne portant le voile intégral à l'occasion de la Journée de la Femme.

Caricature 7

La seule langue de cette caricature est l'arabe standard qui est présent dans deux parties :

- la didascalie en haut à droite : *ar-ra'īs aw ar-ra'īsa, wa-llāhu a'lam* 'Le Président ou la Présidente, Dieu le sait !' ;
- la didascalie centrale : *sanat 2013, kalimat ar-ra'īs iḥtifā' bi-'īd al-mar'a* 'Année 2013, Discours de bienvenue du président lors de la Journée de la Femme'.

4.2. Deuxième caricature : sur la plage

Cette caricature aussi (Car. 8) reprend la même thématique que caricature précédente (Car. 7), vu que la protagoniste est toujours une femme complètement voilée qui se trouve sur la plage avec un homme qui bronze et la surveille.

Caricature 8

La seule langue présente est l'arabe standard qui est employé dans la didascalie : *ṣayf taḥta l-murāqaba s-salafiyya* 'un été sous la surveillance salafite'.

4.3. Troisième caricature : les élections présidentielles françaises

Le risque d'une dérive extrémiste de la société tunisienne pousse les caricaturistes à s'interroger sur les réactions des pays étrangers et notamment de l'Europe (Car. 9). Les élections présidentielles françaises d'avril/mai 2012 sont l'occasion pour aborder ce thème en présentant un Nicolas Sarkozy qui, dans l'éventualité d'un échec, est prêt à se métamorphoser en barbu islamiste en départ pour la Tunisie.

Caricature 9

La seule langue de cette caricature est l'arabe standard qui est présent dans trois parties :

- la didascalie : *māḏā sa-yaf'alu Sārkōzī law yaxsar al-intixābāt ar-ri'āsiyya ?* 'Que fera-t-il Sarkozy dans le cas où il va perdre les élections présidentielles ?' ;

- les mots de Nicolas Sarkozy : *dā'iya fī Tūnis* 'Apôtre en Tunisie' ;
- le panneau : *al-Ǧumhūriyya t-tūnisiyya !* 'République tunisienne !'.

5. Caricatures en tunisien écrit en alphabet latin

Les caricatures en arabe tunisien transcrit en alphabet latin sont moins fréquentes. Elles présentent une transcription francographe et sont généralement très succinctes.

5.1. Première caricature : la Fête du Sacrifice

La caricature ci-après (Car. 9) a été réalisée par le caricaturiste Belkhamsa et concerne la célébration du *'īd al-'aḍḥā*. Au lieu du mouton sacrifié habituellement pour la fête, le caricaturiste a choisi, pour l'année 2011, un citoyen tunisien ordinaire qui risque de devenir la victime des partis religieux. La composante religieuse du personnage avec le couteau, fort probablement une représentation du chef du Gouvernement Hamadi Jebali [19], est soulignée par la présence de la barbe, de la chéchia blanche et du cal de la prière (*ṭāba' əṣ-ṣlāt*) sur son front.

Caricature 10

La seule langue en présence dans cette caricature est l'arabe tunisien en transcription latine selon l'orthographe française : <*aidkom mabrouk*> qui se transcrit plus correctement comme *'īd-kum mabrūk* 'Bonne fête !'.

[19] En charge jusqu'au 13 mars 2013.

6. Remarques conclusives

Le corpus des caricatures analysées ici est réduit mais il est de toute façon possible de distinguer quelques tendances communes qui se répètent aussi bien dans les dialogues des personnages que dans l'ensemble des autres éléments présents sur la scène.

En ce qui concerne les personnages, il y a une certaine standardisation qui peut être résumée selon les trois caractéristiques suivantes :

a) les personnages tunisiens s'expriment en arabe tunisien et, quelquefois, avec un mélange d'arabe dialectal et français ;

b) les personnages étrangers s'expriment en arabe standard ;

c) les personnages cible des récentes caricatures, à savoir les barbus au pouvoir, s'expriment en arabe tout en évitant l'usage du français. Cette troisième caractéristique s'insère dans le débat en cours sur la légitimité de l'emploi du français soulevé par le parti religieux *Nahḍa* favorable à une arabisation progressive de la société dépourvue de toute influence exogène [20].

En ce qui concerne les autres éléments présents dans les caricatures, on peut signaler les deux points suivants :

a) les didascalies des caricatures, à l'instar des didascalies des pièces théâtrales, sont conçues quasi-totalement en arabe standard ;

b) les annonces sur les affiches, sur les panneaux et dans les journaux télévisés, sont en arabe standard en respectant ainsi la division des fonctions communicatives des deux variétés de la langue arabe.

Sur le plan des sujets abordés, on constate la présence de deux grandes thématiques : la critique sarcastique contre le gouvernement de l'ancien président Zine El-Abidine Ben Ali, sa corruption et sa censure vis-à-vis des libertés d'expression ; la peur d'une islamisation massive de la société tunisienne, après des décennies de laïcisme bourguibien, suite à la montée au pouvoir des mouvements politiques religieux.

Sur le plan iconographique, les caricaturistes dessinent des atmosphères évoquant de plus en plus les paysages des pays du Golfe, avec des hommes barbus portant de longues djellabas, la *misbaḥa*, le Coran sous le bras, et caractérisés par le cal de la prière sur leur front. Quant aux femmes, elles semblent privées totalement de leur identité, cachées sous des voiles intégraux noirs qui ne laissent jamais distinguer leurs visages et leurs corps.

A travers les caricatures, les artistes tunisiens s'interrogent donc sur le destin incertain de leur pays en exprimant en même temps les inquiétudes et les angoisses engendrées après la révolution.

[20] Plusieurs journalistes ont consacré leurs articles à cette question. Parmi les autres, A. Ben Mahjouba, «Le français est-il menacé par Ennahdha ?», sur *Webdo.tn* du 4 novembre 2011, et A. Belkaïd, «Pourquoi Ennahdha s'attaque à la langue de Molière», sur *Slateafrique.com* du 15 novembre 2011.

Références

Branca, Paolo & De Poli, Barbara & Zanelli, Patrizia. 2011. *Il sorriso della Mezzaluna. Umorismo, ironia e satira nella cultura araba*, Rome: Carocci.

Brilli, Attilio. 1985. *Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche ed ideologie della rappresentazione*, Bari: Dedalo.

Canova, Giovanni. 2012. "Piazza Taḥrīr: graffiti e poesia", *Quaderni di Studi Arabi n.s.*, 7. 261-264.

Corrao, Francesca Maria (ed.). 2011. *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Milan: Mondadori Università.

Daoud, Mohamed. 2001. "The Language Situation in Tunisia", *Current Issues in Language Planning*, 2. 1-52.

De Blasio, Emanuela. 2008. "*Bala mazḥ* - Scherzi a parte. L'umorismo nel Bilād aš-Šām", in Olivier Durand & Angela Daiana Langone (éds.), *Il filo di seta. Studi arabo-islamici in onore di Wasim Dahmash*, Rome: Aracne. 73-89.

Dorigo Ceccato, Rosella. 1998. "Autobiographical Features in the Works of Ya'qūb Ṣanū'", in Robin Ostle, Ed de Moor, Stefan Wild (éds.), *Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, Londres: Saqi Books. 51-60.

Ettmüller, Eliane Ursula. 2012. *The Construct of Egypt's National-Self in James Sanua's Early Satire and Caricature*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Fakhfah, Souheil & Tlili, Rachida. 2013. "La caricature à l'épreuve du «Printemps arabe»", *Sociétés et Représentations*, 36. 143-165.

Freedman, Leonard. 2009. *The offensive art. Political satire and its censorship around the world from Beerbohm to Borat*, Westport: Praeger.

Guerrero, Jairo. 2012. "Rap y revolución en el mundo árabe: transcripción y traducción de tres canciones de rap árabe", *Al-Andalus Magreb*, 19. 455-477.

Langone, Angela Daiana. 2012. **"**Ricezioni del cinema arabo in Italia**"**, in Claudia Buffagni & Beatrice Garzelli (éds.), *Film translation from East to West. Dubbing, subtitling and didactic practice*, Berne: Peter Lang. 47-63.

Magrini, Emanuela. 2010. *L'arabo dialettale nei media: il caso di Nessma*, Thèse de maîtrise, Université della Tuscia de Viterbe, A.A. 2009/2010.

[an-]Nābulsī, Šākir. 2007[2]. *Akala-hu ḏ-ḏi'b! as-Sīra l-fanniyya li-r-rassām Nāǧī l-'Alī (1936-1987)*, Beyrouth: al-Mu'assasa l-'Arabiyya li-d-Dirāsāt wa-n-Našr.

Saponaro, Davide. 2004. "Appunti per una storia della caricatura in Marocco**"**, *Africa e Mediterraneo*, 49. 44-49.

Scarcia Amoretti, Biancamaria. 2013. *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Rome: Carocci.

IBN BAṬṬŪṬA ET LE *FAQĪH* DE KĀWIYA (GEYVE, ANATOLIE) : « ARABE ANCIEN » ET « ARABE NOUVEAU » [*]

Pierre Larcher
Aix-Marseille Université

Résumé. Dans un ouvrage de jeunesse en magyar, datant de 1878 et traduit en anglais en 1994, sur l'histoire de la grammaire arabe, Ignaz Goldziher (1850-1921) donne un certain nombre d'expressions arabes pour désigner les deux variétés de la langue, classique et dialectale. Parmi elles, celles d'« arabe ancien » et d'« arabe nouveau », qu'il dit avoir trouvées seulement dans une anecdote de la *Tuḥfa* (ou *Riḥla*) d'Ibn Baṭṭūṭa (mort en 770/1368-9 ou 779/1377). Dans le présent article, nous proposons une traduction nouvelle et un commentaire de cette anecdote. Cette terminologie est inhabituelle et le contexte où elle prend place inattendu : ces expressions sont en effet les traductions arabes de deux expressions énoncées en persan par un *faqīh* persanophone en Anatolie turque, pour s'excuser de ne pas comprendre l'arabe des voyageurs ! Nous montrerons qu'elle ne s'en inscrit pas moins dans le cadre ordinaire et attendu des représentations de l'arabe et de son histoire, en suggérant qu'elles ont pu être influencées par la variation dans le domaine iranien, tant en synchronie qu'en diachronie.

Mots-clefs : Ignaz Goldziher ; Ibn Baṭṭūṭa ; Sībawayhi ; Ibn Ǧinnī ; Ibn Ḫaldūn ; arabe ; synchronie ; arabe classique et arabe dialectal ; diachronie ; ancien arabe et néo-arabe ; « arabe ancien » et « arabe nouveau » ; contacts de langue ; persan ; turc.

1. Introduction

En 1994, paraissait la traduction anglaise, sous le titre de *On the History of Grammar among the Arabs*, d'un travail de jeunesse en magyar, datant de 1878, du grand orientaliste hongrois Ignaz Goldziher (1850-1921).

Dans le compte rendu de cet ouvrage (Larcher 2004), j'avais signalé que Goldziher donnait (1994 : 25-27) un certain nombre d'expressions arabes pour désigner les deux variétés d'arabe, appelées dans la traduction anglaise « grammatical » et « vernacular » (« classique » et « dialectale », dans la tradition française, *fuṣḥā* et *ʿāmmiyya* dans la terminologie arabe d'aujourd'hui).

[*] Version écrite de la communication faite le 2/10/2013 au séminaire de linguistique arabe et sémitique du Master 2 Recherche « Mondes arabe, musulman et hamito-sémitique » d'Aix-Marseille Université. Je remercie Homa Lessan-Pezechki, maîtresse de conférences de persan, pour son aide et Francesco Binaghi pour la saisie du texte arabe.

Mais j'avais noté, à propos de la dernière donnée pour désigner la variété « vernaculaire », à savoir *al-ʿarabī al-ǧadīd* (« the new Arabic »), que Goldziher oppose à *al-luġa al-qadīma* (« the ancient language ») qu'il donne plus haut pour désigner la variété « grammaticale », qu'il paraissait difficile de faire fond sur l'anecdote où elle se rencontre.

Ce faisant, je suivais Goldziher lui-même. En effet, il écrit (1994 : 25) : « I have not encountered the use of this term in the literature or in common speech. I only mention it here to give a full picture, since I came across it in the travel book of Ibn Baṭṭūṭa where he relates the following anecdote ». L'anecdote suit, résumée par Goldziher.

Je m'étais néanmoins promis de regarder de plus près, dès que l'occasion s'en présenterait, l'anecdote en question, tirée de la *Tuḥfa* (ou *Riḥla*) (II, 326-328) du voyageur tangérois Ibn Baṭṭūṭa (mort en 770/1368-9 ou 779/1377) [1], telle qu'éditée et traduite par Charles Defrémery (1822-1883) et Beniamino Rafaello Sanguinetti (1811-1883) ([2]1877). On en trouvera en annexe 2 le texte arabe et une traduction nouvelle. J'en propose ci-dessous un commentaire [2].

2. Commentaire

2.1. Le contexte

L'anecdote prend place lors de la visite d'Ibn Baṭṭūṭa en Anatolie. Selon la chronologie traditionnelle – problématique ! [3] – de ses voyages, elle a lieu au cours d'un troisième grand voyage, commencé à la Mecque à la fin du pèlerinage de 732/1332. De là, il retraverse l'Egypte, puis la Syrie, dont il longe la côte, jusqu'à Lattaquié, où il embarque pour l'Asie Mineure. Il débarque, onze jours plus tard, à Alanya (al-ʿAlāyā). Il circulera alors dans à peu près toute l'Anatolie turque, avant d'embarquer, quatorze mois plus tard, à Sinop, sur la mer Noire, pour la Crimée [4]. L'anecdote qui nous intéresse prend place dans la dernière section de l'itinéraire entre Iznik (Yaznīk, l'antique Nicée) [5] et Sinop. Après avoir passé une quarantaine de jours à Iznik, à cause d'une maladie d'un cheval lui appartenant, il la quitte, « avec, dit-il, trois de mes compagnons, une jeune fille et deux esclaves » (*wa-maʿī ṯalāṯa min ʾaṣḥābī wa-ǧāriya wa-ġulāmāni*) (II, 325) ce qui explique le « nous » du récit. En fait une *ǧāriya* est une

[1] *EI*[2], art. Ibn Baṭṭūṭa (André Miquel).

[2] L'anecdote a été signalée en dernier lieu par Grévin (2012 : 205).

[3] Sur les problèmes que pose cette chronologie (et ceux posés par la chronologie alternative), cf. l'introduction à la réédition de la traduction de Defrémery et Sanguinetti par Yerasimos (1982).

[4] Son itinéraire est également problématique, notamment dans sa déviation vers l'est jusqu'à Erzurum qu'il n'a certainement pas visitée, cf. Yerasimos (1982).

[5] Goldziher situe, par erreur, l'anecdote à Iznik même.

jeune fille, mais de condition servile (et servant de concubine au maître) [6]. Il apporte une précision importante pour la suite : « il n'y avait avec nous personne qui maîtrisât la langue turque et nous servît d'interprète : nous avions un interprète, qui nous quitta en cette ville (i.e. Iznik) » (*laysa ma'anā man yuḥsin al-lisān al-turkī wa-yutarğim 'annā wa-kāna lanā turğumān fāraqanā bi-hāḏihi al-madīna*) (II, 325). D'Iznik, il fait route vers l'est et passe une première nuit dans un village appelé Makağā (Mekece), puis, le lendemain, arrive dans la vallée du Sakariya (Saqarī, l'antique Sangrios), où il assiste au sauvetage d'une femme et à la noyade de son serviteur, ayant voulu franchir le fleuve à cheval en direction d'une ville appelée Yaniğā (Yenece). Il franchit le fleuve en aval sur un bac et arrive le soir même à Kāwiya (Geyve).

Ibn Baṭṭūṭa veut voir dans ce nom une forme *fā'ila* dérivée de *kayy* « cautérisation ». Defrémery et Sanguinetti, de manière très caractéristique, ajoutent entre parenthèses : (« ou mieux du verbe *caoua*, « cautériser » ; et signifi[ant] « celle qui cautérise »). Ce faisant, ils projettent sur le texte la conception occidentale de la dérivation, où *fā'ila* est le participe actif du verbe, ignorant que le texte reflète la conception arabe de la dérivation, où les mots sont dérivés, directement ou indirectement, du *maṣdar* : celui-ci désigne le nom verbal, mais le signifie comme la « source », sens littéral du terme, de la dérivation, en tant que forme sémantiquement la moins marquée du paradigme.

A Kāwiya, les voyageurs font halte dans « l'ermitage de l'un des frères » (*zāwiyat 'aḥad al-'aḫiyya*) [7], traduction doublement inexacte. *'Aḫiyya* n'est pas le pluriel de *'aḫ* (lequel est soit *'iḫwa* soit *'iḫwān*). Ibn Baṭṭūṭa nous indique lui-même auparavant (II, 260 et suivantes) ce qu'est pour lui *'aḫiyya* dans un développement intitulé *ḏikr al-'aḫiyya al-fityān* : « le singulier de *'aḫiyya* est *'aḫī*, formé sur *'aḫ*, quand celui qui parle le met en relation avec lui-même » (*wāḥid al-'aḫiyya 'aḫī 'alā lafẓ al-'aḫ 'iḏā 'aḍāfa-hu al-mutakallim 'ilā nafsihi*). Autrement dit, il comprend *'aḫī* comme « mon frère », ajoutant un peu plus loin : « le *'aḫī* est chez eux un homme [sur qui] se mettent d'accord les gens de son métier et autres jeunes gens célibataires et vivant seuls et qu'ils mettent à leur tête et c'est aussi la *futuwwa* » (*al-'aḫī 'indahum raǧul yaǧtami' 'ahl ṣinā'atihim wa-ġayruhum min al-šubbān al-'a'zāb wa-l-mutaǧarridīn wa-yuqaddimūnahu 'alā 'anfusihim wa-tilka hiya al-futuwwa 'ayḍan*). Le fait même que *'aḫī* soit ici précédé de l'article suffit à montrer qu'il est compris comme la transposition d'un terme d'adresse en terme de référence, relevant de ce que le linguiste français Emile Benveniste (1902-1976) appelait la dérivation délocutive (Benveniste, 1958[1966]) : « celui à qui on dit « mon frère » ». Les spécialistes s'accordent à penser que

[6] C'est l'occasion de rappeler qu'Ibn Baṭṭūṭa évolue dans un univers esclavagiste, dont il participe pleinement, achetant ou recevant en présent des esclaves (dont il donne le nom, le sexe, l'âge, la confession, le prix d'achat…).

[7] Je suis la lecture de l'article akhī de *EI*^{2}, dû au spécialiste, l'Allemand Franz Taeschner (1888-1967).

c'est une fausse étymologie et que le terme vient en fait du turc *aḳi'* « généreux » [8]. Si « *'aḫī* est le singulier de *'aḫiyya* », on peut dire inversement que *'aḫiyya* en est le pluriel (*ğam'*) : pluriel sans doute formé par adjonction du suffixe *–a(t/h)* à la base *'aḫī* relue par analogie comme *'aḫiyy-* [9]. Cette interprétation paraît confirmée par la paraphrase *al-fityān* (« les jeunes gens ») et le fait que, dans notre texte, Ibn Baṭṭūṭa dit *al-'aḫī* puis *al-fatā*, singulier de *al-fityān*. Mais du fait de la paraphrase de *'aḫiyya* par *al-futuwwa* (abstrait correspondant à *fatā-fityān*) et de l'ambiguïté de *ğam'* en arabe, qui n'est pas seulement un pluriel morphologique, mais aussi sémantique, autrement dit un collectif, on pourrait être tenté de comprendre *'aḫiyya* comme un groupe de jeunes gens (*fityān*) se rattachant à un *'aḫī*, rapport marqué sur le plan morphologique par le *yā' al-nisba* : *'aḫiyya* serait alors l'équivalent arabe du turc *akhiliḳ* [10]. Mais, en ce cas, on ne comprendrait pas qu'Ibn Baṭṭūṭa puisse écrire **'aḥad al-'aḫiyya* : il devrait écrire *'iḥdā al-'aḫiyyāt*… Ibn Baṭṭūṭa ajoute que le *'aḫī* construit une *zāwiya* qu'il meuble et que les *fityān* s'y réunissent pour consommer les provisions qu'ils achètent avec l'argent qu'ils gagnent, mais que la *zāwiya* et ses provisions servent aussi à donner le gîte et le couvert aux voyageurs de passage. Dans ce contexte, *zāwiya* ne désigne pas un « ermitage », mais la loge d'une confrérie – ou plutôt d'une « monfrérie » ! – et de même *al-fatā*, même s'il désigne un jeune homme (et plus largement un homme jeune), le désigne en même temps comme membre d'une *futuwwa*.

Le *'aḫī* parlant turc et les voyageurs arabe, ils ne se comprennent pas. Le *'aḫī* envoie chercher le *faqīh*, qui sait l'arabe, mais celui-ci parle… persan et dit, également en persan, au *fatā*, pour sauver la face, *'īšān 'arabī kuhnā mīquwān wa-man 'arabī naw mīdānam*, ce que le voyageur traduit d'abord en arabe mot à mot puis d'une phrase (« Ces gens-là parlent l'ancien parler arabe, alors que, moi, je ne connais que l'arabe nouveau »). Ibn Baṭṭūṭa indique que sur le moment il n'en a pas compris le sens, mais qu'il en a retenu la forme, et que c'est plus tard, après avoir appris le persan, qu'il en a compris le sens. La transcription arabe de la phrase en persan (cf. annexe 1) et sa traduction sont globalement satisfaisantes, à deux réserves près : *'īšān* n'est pas un démonstratif, mais la forme pahlavie (moyen perse) du pronom personnel de 3e personne du masculin pluriel (« eux »), s'employant par ailleurs comme forme de politesse à la 3e personne du masculin singulier (« Lui ») ; *mīquwān* (« ils disent ») pourrait sembler une approximation pour *mīgūyand* que Defrémery et Sanguinetti ajoutent entre

[8] *EI*^{2}, art. akhī

[9] On pourrait penser à un pluriel *'af'ila*, soit *'aḫyiya*, dont on a d'autres exemples (e.g. *'ayiyy* pl. *'a'yiya* « impuissant »), cf. Fleisch (1961 : 82).

[10] *EI*^{2}, article futuwwa, 2. La futuwwa populaire. *L'akhiliḳ* turc. Bazin (1987 : 25) décrit ainsi le suffixe *–lik* : « « endroit où on se trouve… » et suffixe de généralisation, formant notamment des abstraits ». On pourrait être tenté, malgré la présence de l'article devant le premier nom, de lire *al-'aḫiyyat al-fityān* et de comprendre la « *'aḫiyya* des jeunes gens », la présence de l'article attestant le passage du syntagme au synthème.

parenthèses. En fait *–(y)an* pour *(y)and* appartient au persan « familier » [11] et *mīquwān* pourrait noter une variante dialectale iranienne, par exemple *migoan* du baloutche. Le fait que le [g] du persan, qui en persan même est transcrit par la lettre *kāf* surmontée d'une barre, soit ici transcrit par la lettre *qāf*, suggère que la réalisation /g/ du [q], considérée comme le trait typique des parlers arabes nomades, est désormais bien installée dans le domaine arabe, du « Golfe à l'Atlantique ».

Si donc l'on se fie à cette anecdote, les expressions d'« arabe ancien » et d'« arabe nouveau » sont en fait les traductions arabes d'expressions persanes employées en Anatolie turque par un *faqīh* persanophone, pour s'excuser de ne pas savoir l'arabe ! Il y a évidemment de quoi se poser quelques questions…

2.2. Le paradoxe

Ce qui est étonnant, ce n'est peut-être pas que le *faqīh* parle le persan. Le persan a été introduit en Anatolie comme langue officielle par les Turcs seljoukides au XI^{e} siècle. Ce statut en fait une langue administrative et scolaire (via le réseau des *madrasa*-s). A l'époque où Ibn Baṭṭūṭa traverse l'Anatolie (733/1333), le sultanat seljoukide de Rum a disparu depuis 1307 et s'est émietté en beylicats, dont l'un est en train de monter en puissance, celui des Ottomans. Et c'est à l'époque des beylicats que le turc commence à supplanter le persan, mais il faudra attendre encore longtemps avant qu'il ne devienne une langue officielle. On cite ainsi le décret pris par le karamanide Meḥmed Beğ, après sa prise de Konya sur les Seljoukides (1277) : « l'un des décrets promulgués dès la première réunion de son conseil édicta qu'aucune autre langue que le turc ne devait être désormais employée dans les services du gouvernement et à la cour » [12].

Plus étonnant, ainsi que l'a relevé Hamilton Gibb (1895-1971), qui a traduit en anglais les Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa, est le fait que le *faqīh* parle également persan au *fatā*, dont il a été noté auparavant qu'il parlait turc (Gibb 1958-1971 : II, 454-455). Je n'ai pas d'explication, mais on peut faire au moins deux hypothèses, voire trois. La première est que la conquête et la colonisation de l'Anatolie byzantine par les Turcs, à partir du XI^{e} siècle, s'est accompagnée de migrations de populations d'Est en Ouest, parmi lesquelles il y avait peut-être des Iraniens. On pourrait donc penser à un peuplement iranien à cet endroit, ce qui expliquerait la présence d'un *faqīh* persanophone. On remarquerait néanmoins qu'Ibn Baṭṭūṭa parle généralement des populations des localités traversées, soit en termes ethniques (Turcomans, Grecs, Arméniens), soit en termes confessionnels (musulmans, chrétiens, juifs). L'existence d'un peuplement iranien à cet endroit ne lui aurait sans doute pas échappé. On pourrait alors faire l'hypothèse

[11] Fouchécour (1986 : 145). Ce dernier traitant de persan moderne, cela veut dire que le trait familier est en fait ancien. Homa Lessan-Pezechki précise que le *–d* n'est audible que si l'on insiste sur lui.

[12] *EI*^{2}, art. Ḳarāmān-oghullari (F. Sümer).

plus simple qu'il s'agit de sujets bilingues, comme produits d'unions mixtes entre des Turcs et des Iraniens. Ou encore que le *'aḫī* a lui-même été instruit en persan et que les deux hommes l'utilisent, parce que c'est la langue de prestige d'une part, et qu'elle leur permet de communiquer entre eux à l'insu de leurs contribules d'autre part [13].

Faut-il s'étonner que le *faqīh* ne parle pas l'arabe ? Goldziher (1994 : 25) a noté qu'un *faqīh* est « a person who had to know Arabic *ex officio* ». Cela est conforme à l'idée que l'on se fait de l'un des statuts de l'arabe, c'est-à-dire comme langue de la culture savante, théologico-juridique, à l'échelle du monde musulman tout entier. Sous ce rapport, l'arabe est comparable au latin : il est la langue des clercs. Mais on peut penser que la connaissance de l'arabe comme celle du latin était fonction de la position des clercs et qu'un *faqīh* de village ne savait pas plus d'arabe que ne savait de latin un curé de campagne ! On noterait d'ailleurs que le terme de *faqīh* est ambigu, pouvant s'appliquer, selon le contexte, aussi bien à de savants personnages qu'à de très modestes lettrés (ce qui est notamment le cas, aujourd'hui encore, dans les dialectes maghrébins).

Mais le plus étonnant, c'est évidemment que soit mise ici dans la bouche d'un *faqīh* persanophone ne parlant pas l'arabe une terminologie qui tout à la fois : 1) présuppose la coexistence en synchronie de deux variétés d'arabe ; 2) les présente comme constituant en diachronie deux états de l'arabe et 3) anticipe la terminologie et la conception de la linguistique historique du XIX[e] siècle qui est celle de Goldziher : pour éviter tout anachronisme, nous traduirons cependant *al-kalām (al-lisān) al-'arabī al-qadīm* par « parler (langue) arabe ancien(ne) » et *al-'arabī al-ǧadīd* par « arabe nouveau », alors que les expressions consacrées de la linguistique historique sont « ancien arabe » et « néo-arabe ». La chose peut paraître d'autant plus cousue de fil blanc qu'on relève dans le récit une incohérence : alors que le voyageur a noté explicitement que le *fatā* parlait le turc et donné à entendre qu'il comprenait le persan, mais ne savait ni n'entendait l'arabe, il n'en place pas moins dans sa bouche par deux fois des propos en arabe ! Le premier reflète sans doute l'interprétation que le voyageur arabe pouvait faire contextuellement de propos tenus dans une autre langue, facilitée par la présence de mots arabes (« arabe », *faqīh*). Pour le second, il faut sans doute imaginer que de la même façon que le voyageur a compris après coup le sens des propos du *faqīh*, il a pensé après coup que c'est la réputation de parler l' « arabe ancien » qui lui a valu la faveur du *fatā* et lui a fait placer dans sa bouche des propos reflétant la conception que lui-même s'en fait.

[13] On notera que le même article Ḳarāmān-oghullari de *EI*[2] ajoute, sur la question du remplacement du persan par le turc : « ce qui était d'une grande portée pour l'avancement de la culture turque, étant donné que *les nombreux Persans qui s'étaient installés à Ḳonya après l'invasion mongole* avaient assuré leur entière domination sur l'administration de l'État et fait du persan la langue principale ». La phrase soulignée vient rappeler qu'il y avait bien en Anatolie des Persans, ici ayant fui l'invasion mongole.

Le paradoxe est encore accentué par un trait qui n'a pas été relevé, du moins explicitement, même s'il l'est peut-être implicitement par Defrémery et Sanguinetti, ainsi qu'on va voir. Alors que le persan *man* est correctement traduit par l'arabe *'anā* (« moi »), *mīdānam* est traduit par l'arabe *na'rif*. Or, *mīdānam* est bien en persan la 1re personne du singulier (suffixe *–am*) [14] de l'indicatif présent duratif (préfixe *mi-*) [15] (« je sais »), alors que *na'rif* est en arabe classique la 1re personne du pluriel de l'inaccompli (« nous savons »). La coexistence dans la traduction mot à mot de *'anā* et de *na'rif* donne à penser que nous avons en fait ici le trait typique –le *shibboleth* comme disent les sémitisants [16]– des dialectes maghrébins, qui emploient comme 1re personne du singulier de l'inaccompli ce qui est la 1re personne du pluriel en arabe classique : les traducteurs mettent entre parenthèses, après « nous connaissons », (« je connais »). Certes, il est difficile de dire qui est le responsable de ce *na'rif*. Comme on sait, Ibn Baṭṭūṭa n'a pas rédigé lui-même la *Tuḥfa*/*Riḥla*. Elle l'a été par un lettré andalou, Ibn Ǧuzayy (m. vers 756-758/1355-1357) [17], d'après ses notes. Mais si on observe que ce *na'rif* ne figure que dans la traduction mot à mot et non dans la traduction globale de la phrase, où apparaît *'a'rif*, traduction forcément plus surveillée, ne serait-ce qu'en raison de la proximité du pronom personnel et de la forme verbale, cela suggère que le rédacteur a pu enregistrer une expression spontanée du narrateur, même si on ne peut exclure une faute ultérieure d'un copiste. Si cette hypothèse est correcte, c'est le voyageur, censé parler l'arabe ancien, qui parle l'arabe nouveau…

2.3. Pas de fumée sans feu ?

La phrase prêtée au *fatā* livre une information capitale sur la façon dont « arabe ancien » (exactement « la langue arabe ancienne » *al-lisān al-'arabī al-qadīm*) doit être entendu : c'est, dit-il, « la langue du Prophète (…) et de ses compagnons ». Or, dans la tradition islamique, la langue de Mahomet est « la langue du Hedjaz » (*al-luġa al-ḥiğāziyya*) ou « des gens du Hedjaz » (*luġat 'ahl al-Ḥiğāz*), encore appelée « langue de Quraysh » (*luġat Qurayš*), Mahomet étant, selon cette tradition, natif de la Mecque, sise au Hedjaz et territoire de la tribu de Quraysh. Cette langue est considérée comme étant celle du Coran. Cette identification se fait, non sur la base d'une connaissance empirique, mais sur une base scripturaire, en l'espèce Cor. 14, 4 qui proclame : « nous n'avons envoyé d'envoyé que dans

[14] Fouchécour (1985 : 145).

[15] Fouchécour (1985 : 146). Homa Lessan-Pezechki préfère l'appellation d'inaccompli, plus générale, cet inaccompli pouvant en effet être duratif, mais aussi itératif et progressif.

[16] Cf. Blau (2002 : 37, 142) qui voit dans un texte judéo-arabe maghrébin, pré-hilalien, « the earliest attestation of the *shibboleth* of the Maghrebi dialects viz *nf'l* et *nf'lū* denoting the 1st person sg. and pl. respectively of the imperfect (…) : '*'in 'akaltu na'kul mālī* 'if I eat, I eat my own money'' ».

[17] *EI*^{2}, art. Ibn Djuzayy (André Miquel).

la langue de son peuple, pour qu'il leur rende les choses claires/distinctes » (*mā 'arsalnā min rasūlin 'illā bi-lisāni qawmihi li-yubayyina lahum*). De même, la « langue du Hedjaz » est qualifiée de *al-luġa al-fuṣḥā* (à peu près « la manière de parler la plus châtiée »). Cette identification se fait sur une base dogmatique et non linguistique : les philologues médiévaux ont été les premiers à reconnaître les traits non-classiques de la langue coranique…

Or nous avons signalé depuis longtemps (Larcher 2005) une référence, où la *luġat 'ahl al-ḥiğāz* est qualifiée non seulement de *fuṣḥā*, mais encore de *qudmā*, *qudmā* étant à *qadīm* ce que *fuṣḥā* est à *faṣīḥ*, le féminin de l'élatif dont le masculin est *'aqdam*. Cette occurrence prend place dans un chapitre (I, 256-264) des *Ḫaṣā'iṣ* d'Ibn Ğinnī (m. 392/1002), dont on ne cite généralement que le début (p. 256-257), où il indique ce qu'il faut entendre par *'aṣl* : une base logique et non pas historique. Mais Ibn Ğinnī donne un peu plus loin (p. 259-260), entre autres exemples, l'impératif « tamīmite » [18] du verbe redoublé, *šudda*, qui a pour « base » au sens logique *'ušdud* : mais cette forme n'est pas une simple reconstruction logique, c'est en même temps la forme effectivement employée par les gens du Hedjaz, c'est-à-dire en fait attestée par le *rasm* coranique (Cor. 10, 88 ; 20, 31). Et Ibn Ğinnī de conclure (p. 260) : « et (la manière de parler des gens du Hedjaz) est la manière de parler la plus châtiée et la plus ancienne » (*wa-hiya al-luġa al-fuṣḥā al-qudmā*), l'état logiquement premier, dans la mesure où il est une forme concrète attestée, devenant historiquement premier. *Qudmā* s'explique ici par son couplage avec *fuṣḥā*. L'expression d'*al-luġa al-fuṣḥā* s'explique elle-même comme réécriture de *'afṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya*. Cette dernière expression révèle la conception originelle de la *luġa al-fuṣḥā* : non pas encore, comme aujourd'hui, une variété à part entière, celle que nous nommons « classique », mais une variante, la meilleure, dans l'ensemble des variantes (*luġāt*) constitutives de la *'arabiyya*. Mais *faṣīḥa*, qualifiant *luġa*, se rencontre aussi, et d'ailleurs chez Ibn Ğinnī lui-même (*Ḫaṣā'iṣ*, II, 28-29) pour désigner la langue de ceux des Arabes (i.e. Bédouins) qui sont *fuṣaḥā'*, c'est-à-dire parlent une langue fléchie (*mu'raba*), par opposition à la langue « corrompue » (*fāsida*) des sédentaires. Sur ce modèle, on peut donc imaginer la possibilité que *qadīm(a)* et son antonyme *ğadīd(a)* qualifient *luġa* ou *lisān*. On peut d'autant mieux l'imaginer que concevoir une forme linguistique comme une forme « corrompue » d'une autre implique nécessairement que celle-ci est comprise comme antérieure et celle-là postérieure.

On trouve l'expression de *al-luġa al-qudmā*, sans *fuṣḥā*, mais doublée de *'ūlā*, pour qualifier la *luġa al-ḥiğāziyya* chez Sībawayhi (m. 179/795 ?) même (*Kitāb*, III, 278), à propos de la forme *fa'āli*. Cette forme a plusieurs emplois, dont l'un comme nom propre féminin. Dans cet emploi, dit Sībawayhi, les « gens du Hedjaz » la traitent comme un mot inflexible (donc *fa'āli*) ; en revanche les Tamīm la fléchissent comme un diptote (donc *fa'ālu/a*, e.g.

[18] Du nom d'un grand groupe tribal d'Arabie centrale. Dans la tradition arabe, Tamīm forme couple avec Hiğāz, cf. *infra*.

hāḏīhi Qaṭāmu, Ḥaḏāmu), sauf s'il se termine par un *rā'*, auquel cas les Tamīm la traitent comme les gens du Hedjaz (e.g. *Faǧāri*) [19]. Et Sībawayhi de conclure : « la (manière de parler) du Hedjaz est la manière de parler la plus ancienne et première » (*wa-l-ḥiǧāziyya hiya al-luġa al-'ūlā al-qudmā*). L'inflexibilité (*binā'*) de *fa'āli* est en effet considérée comme le cas de base (*'aṣl*) et sa flexibilité le cas dérivé. Une fois encore, l'état logiquement primaire est interprété comme historiquement premier… C'est du *Kitāb* de Sībawayhi que sort le couple Ḥiǧāz/Tamīm : il les cite plus souvent qu'aucun autre groupe tribal et le plus souvent en opposition l'un avec l'autre. Notons que Sībawayhi (*Kitāb*, IV, 473) écrit à propos de la forme « hedjazienne » du jussif : « ils (les gens du Hedjaz) ont dit *'urdud* et *lā tardud* et c'est la manière de parler arabe ancienne et excellente » (*qālū* 'urdud *wa*-lā tardud *wa-hiya al-luġa al-'arabiyya al-qadīma al-ǧayyida*), où se rencontre l'expression même de *al-luġa al-'arabiyya al-qadīma*. C'est la conformité de la forme à ce qui est logiquement la « base » qui entraîne la double qualification d' « ancienne » (la base logique étant réinterprétée comme base historique) et « excellente » (comment une forme conforme à la « base » ne serait-elle pas bonne ?). On en a la confirmation en IV, 482, où Sībawayhi écrit : « de cela relève le fait de dire *wadd* : la base est *watid*, qui est l'excellente manière de parler du Hedjaz, mais les Tamīm ont amuï le *tā'*, comme ils ont dit, pour *faḥiḏ*, *faḥḏ*, puis assimilé [le *tā'* au *dāl*] » (*wa-min ḏālika qawluhum* wadd *wa-'innamā 'aṣluhu* watid *wa-hiya al-ḥiǧāziyya al-ǧayyida wa-lākinna banī Tamīm 'askanū al-tā' kamā qālū fī faḥiḏ faḥḏ fa-'adġamū*). Ici encore, la forme *watid* est la « base » (et donc la manière de parler qui l'emploie « excellente ») et la forme *wadd* dérivée, par syncope de la seconde voyelle (*watid* > **watd*) et assimilation de *t* à *d* (**watd* > *wadd*).

On peut citer enfin la *Muqaddima* d'Ibn Ḫaldūn (m. 808/1406), autre auteur maghrébin, postérieur à Ibn Baṭṭūṭa. Ibn Ḫaldūn ne raisonne plus en termes de variantes, bonnes ou mauvaises, d'une seule et même langue (et même si pour lui, comme il l'écrit p. 1072, la *luġat Qurayš* est *'afṣaḥ al-luġāt al-'arabiyya*), mais en termes de variétés autonomes. Il en distingue trois, correspondant à ce qui est pour nous la langue classique, les parlers nomades et les parlers sédentaires. Il appelle (p. 1073) la première « langue de Muḍar » (*luġat Muḍar*, *al-lisān al-muḍarī*), donnant un habillage généalogique à la délimitation géographique traditionnelle du domaine de l' « arabe châtié » : Muḍar est un des ancêtres des Arabes du Nord et, par son fils Al-Yās, Ilyās ou Alyās, à la fois celui des Qurayš et des Tamīm… Or, il qualifie explicitement (p. 1079) la « langue de Muḍar » de « langue première » (*al-lisān al-'awwal*) et « originelle » (*al-lisān al-'aṣlī*) [20].

Tous ces textes attestent que l'arabe est compris comme un ensemble, d'abord de variantes, puis de variétés, relevant d'*états* différents.

[19] Résumé du passage dans Fleisch (1961 : 323).
[20] Pour le détail, cf. Larcher (2006).

3. Conclusion

Pour inattendu que soit le contexte où prend place cette terminologie et pour inhabituelle qu'elle soit, elle ne s'en inscrit pas moins dans le cadre habituel et attendu des représentations de la langue et de son histoire. A ce point, il y aurait lieu de pousser les recherches dans deux sens : d'abord vérifier s'il s'agit, comme semble le suggérer Goldziher, d'une sorte d'hapax : nous avons déjà vu que *al-luġa al-qudmā*, *al-'ūlā*, *al-qadīma*, ainsi que *al-lisān al-'awwal* se rencontraient : il resterait à trouver une autre occurrence de l'antonyme… ; ensuite rechercher si ces expressions, placées dans la bouche d'un persanophone, ne pourraient pas être influencées en quelque manière par la variation existant dans le domaine iranien, tant en synchronie qu'en diachronie. Si, aujourd'hui, on emploie les expressions de *fārsiye bāstān*, *fārsiye miāne* et *fārsiye now* pour désigner le vieux perse, le moyen perse (pahlavi) et le néo-perse (dari, persan), il n'est pas exclu que des expressions telles que *fārsiye kohne* (ou *kohan*) et *fārsiye now*, témoignant d'une conscience, tout à la fois de la continuité et de l'évolution au sein de la langue, se rencontrent à date ancienne [21]. Si tel était le cas, on pourrait faire l'hypothèse que le *faqīh* a projeté sur l'arabe une distinction faite en persan. Le monde de l'islam est un espace pluriethnique et multilingue. Sur le plan linguistique, il faut souvent raisonner en termes de contacts de langues. De même, sur le plan épilinguistique, on doit s'attendre à ce qu'on traite de la langue de l'autre en louchant sur la sienne ou, de manière plus générale, une langue que l'on connaît [22]…

Références

Bazin, Louis. 1987. *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, troisième édition revue et corrigée. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, J. Maisonneuve succ.

Benveniste, Emile. 1958[1966]. « Les verbes délocutifs », *Studia Philologica et litteraria in honorem L. Spitzer* ediderunt Anna G. Hatcher et K. L. Selig, p. 5-63. Bern : Francke [Repris dans Benveniste, Emile (1966). *Problèmes de Linguistique générale*, Vol. I, p. 277-285. Paris : Gallimard].

[21] Cf. Lazard (1995), où on trouve beaucoup d'éléments en ce sens, le plus spectaculaire étant cependant cette citation (p. 66 = p. 378 de « Pahlavi, pârsi, dari : les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa' », dans C.E. Bosworth (ed), *Iran and Islam. In memory of the late Vladimir Minorsky*, Edinburgh, 1971), en arabe même, de l'encyclopédiste al-Mas'ūdī (m. 345/956) dans le *Tanbīh* (éd. De Goeje, p. 86) : *derafš bi-l-fārisiyya al-'ūlā al-rāya wa-bi-hāḏihi al-fārisiyya išfā al-ḥarz* (« *derafsh* dans la langue iranienne première est l'étendard et dans la langue iranienne que voici l'alêne de la savaterie »). Lazard fait observer que *al-fārisiyya* est employé au sens générique de « langue des Iraniens », *al-'ūlā* –déjà rencontré chez Sībawayhi– et *hāḏihi* distinguant ici entre deux états de la langue : vieux-perse et persan.

[22] Cf., ici-même, Larcher (2013), à propos d'al-Bīrūnī (m. après 442/1050) et de la « langue de l'Inde ».

Blau, Joshua. 2002. *A Handbook of Early Middle Arabic*, The Max Schloessinger Memorial Series Monographs 6. Jerusalem : The Hebrew University.

EI^2 = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, 12 volumes 1960-2006. Brill : Leiden.

Fleisch, Henri. 1961. *Traité de philologie arabe. Vol. I Préliminaires, Phonétique, Morphologie nominale*. Beyrouth : Imprimerie catholique.

Fouchécour, Charles-Henri de. 1985. *Eléments de persan*. Paris : Publications Orientalistes de France.

Gibb, Hamilton. 1958-1971. *The Travels of Ibn Battuta A.D. 1325-1354*, Trans. With revisions and notes from the Arabic text edited by C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, 3 vols. Cambridge : Hakluyt Society.

Goldziher, Ignaz. 1994. *On the History of Grammar among the Arabs. An Essay in Literary History*, translated and edited by Kinga Dévényi et Tamás Iványi, Studies in the History of the Language Sciences, 73, Amsterdam/Philadelphia : Benjamins.

Grévin, Benoît. 2012. *Le Parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, collection l'Univers historique. Paris : Le Seuil.

Ibn Baṭṭūṭa. ^{2}1877. *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction, par C. Defrémery et le Dr B.R. Sanguinetti, tome deuxième (deuxième tirage), Paris : Imprimerie Nationale. M DCCC LXXVII.

Ibn Baṭṭūṭa. 1982. *Voyages II. De La Mecque aux steppes russes*, Traduction de l'arabe de C. Defremery et B.R. Sanguinetti (1858), Introduction et notes de Stéphane Yerasimos, Cartes de Catherine Barthel, Collection FM/La Découverte. Paris : Librairie François Maspero.

Ibn Ǧinnī, *Ḫaṣā'iṣ* ='Abū al-Fatḥ 'Uṯmān Ibn Ǧinnī, *al-Ḫaṣā'iṣ*. Ed. par Muḥammad 'Alī al-Naǧǧār, 3 vols. Beyrouth : Dār al-Hudā li-l-ṭibā'a wa-l-našr. S.d.

Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima* = Walī al-dīn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, t. I du *Kitāb al-'ibar*. Beyrouth : Maktabat al-madrasa et Dār al-kitāb al-lubnānī, 1967.

Larcher, Pierre. 2004. Compte rendu de Goldziher (1994), *Arabica* 51/3 : 385-389.

Larcher, Pierre. 2005. « D'Ibn Fāris à al-Farrā' ou un retour aux sources sur la *luġa al-fuṣḥā* », *Asiatische Studien/Etudes asiatiques*, LIX, 3/2005, p. 797-814.

Larcher, Pierre. 2006. « Sociolinguistique et histoire de l'arabe selon la *Muqaddima* d'Ibn Ḫaldūn (VIII^e/XIV^e siècle) », dans Pier Giorgio Borbone, Alessandro Mengozzi e Mauro Tosco (eds) *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di/ Linguistic and Oriental Studies in Honour of/ Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*, p. 425-435. Wiesbaden : Harrassowitz, 2006.

Larcher, Pierre. 2013. « La « langue de l'Inde » vue par al-Bīrūnī : un miroir de l'arabe ? », *Romano-Arabica* New Series n° 13, *Arab Linguistics, Literary and Cultural Studies*, p. 187-209.

Lazard, Gilbert. 1995. *La formation de la langue persane*, Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes I. Paris : Institut d'études iraniennes de l'Université de la Sorbonne nouvelle, diffusion Peeters.

Sībawayhi, *Kitāb* = Abū Bišr 'Amr b. 'Uṯmān b. Qanbar Sībawayhi, *al-Kitāb*, éd. 'Abd al-Salām Hārūn, 4 volumes. Beyrouth : 'Ālam al-kutub. S.d.

Annexe 1 : la phrase en persan

ایشان عربی کهنه می گویند و من عربی نو می دانم.

išān	arabi-ye	kohne	mi-gu-yand	va	man	arabi-ye	now	mi-dān-am
lui/eux	arabe-EZF	ancien	INAC-dire-3PL	et	moi	arabe-EZF	neuf	INAC-savoir-1SG

EZF = ezâfe. L'ezâfe du persan est très différente de l'*iḍāfa* de l'arabe classique. Celle-ci est un rapport d'annexion (parfois appelé génitif adnominal) ; celle-là est plus généralement « une relation de détermination entre un substantif déterminé et ses déterminants », marquée par une « particule enclitique suffixée au substantif déterminé » (*–e* ou *–ye*). Ces déterminants peuvent être : « des qualificatifs ; des substantifs appositionnels ; des substantifs génitifs ; un groupe prépositionnel » (Fouchécour, 1985 : 52-54). Cette particule enclitique pourrait être comparée au *tanwīn* suffixe relateur de certains dialectes arabes.

Annexe 2 : texte et traduction

ووصلنا تلك الليلة الى كاويَة واسمها على مثال فاعلة من الكَيّ نزلنا منها بزاوية احد الاخية فكلّمناه بالعربية فلم يفهم عنّا وكلّمَنا بالتركيّة فلم نفهم عنه فقال اطلبوا الفقيهَ فإنّه يعرف العربية فاتى الفقيه فكلّمَنا بالفارسيّة وكلّمْناه بالعربيّة فلم يفهمها مِنّا فقال للفتى ايشان عربيّ كُهْنا ميقوان (ميگويند) ومن عربيّ نَو ميدانَم وايشان معناه هاولآء وكهنا قديم وميقوان يقولون ومن انا ونو جديد وميدانم نعرف وانّما اراد الفقيه بهذا الكلام سترَ نفسه عن الفضيحة حين ظنّوا انه يعرف اللسان العربيّ وهو لا يعرفه فقال لهم هولآء يتكلّمون بالكلام العربيّ القديم وانا لا اعرف إلّا العربيّ الجديد فظنّ الفتى ان الامر على ما قاله الفقيهُ ونفعنا ذلك عنده وبالغ في اكرامنا وقال هولآء تجِب كرامتهم لانهم يتكلمون باللسان العربيّ القديم وهو لسان النبي صلعم تسليما واصحابه ولم نفهم كلام الفقيه اذ ذاك لاكنني حفظتُ لفظه فلما تعلمت اللسان الفارسيّ فهمت مراده

Nous arrivâmes ce soir-là à Kāwiya, dont le nom est de forme *fā'ila*, tiré de *kayy*. Nous y descendîmes dans la loge de l'un des *'aḥī*. Nous lui parlâmes en arabe, mais il ne nous comprit pas. Il nous parla en turc, mais nous ne le comprîmes pas. « Mandez le *faqīh*, dit-il alors, car il sait l'arabe ». Le *faqīh* arriva. Il nous parla en persan et nous lui parlâmes en arabe, mais il ne nous comprit pas. Il dit alors au jeune homme *'īshān 'arabī kuhnā mīquwān (mīgūyand) wa-man 'arabī naw mīdānam*. *'Īshān* signifie « ceux-là », *kuhnā* « ancien », *mīquwān* « ils disent », *man* « moi », *naw* « nouveau » et *mīdānam* « nous savons ». Le *faqīh* voulait en fait, en parlant ainsi, se mettre à couvert du scandale, alors qu'ils présumaient qu'il savait la langue arabe, alors qu'il ne la savait pas. Aussi leur dit-il : « Ces gens-là parlent l'ancien parler arabe, alors que, moi, je ne connais que l'arabe nouveau ». Le jeune homme pensa qu'il en allait ainsi que l'avait dit le *faqīh*. Cela nous servit auprès de lui. Il nous traita avec extrêmement d'honneur. « Ces gens-là, dit-il, doivent être bien traités, parce qu'ils parlent la langue arabe ancienne, qui est la langue du Prophète –Allah étende sa bénédiction et sa protection sur lui !– et de ses compagnons ». Nous ne comprîmes pas alors le propos du *faqīh*. Mais, moi, j'en retins la forme et lorsque j'eus appris la langue persane, j'en compris le sens.

Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, II, p. 326-328

CAIRO'S NEW COLORS: RETHINKING IDENTITY IN THE GRAFFITI OF THE EGYPTIAN REVOLUTION

Georgiana Nicoarea
University of Bucharest

Abstract. The wave of uprisings and mass protests that took place in Egypt since January 25th 2011 has determined the rise of a new dimension of social freedom and the flourishing of graffiti could be considered as an aspect of this newly conquered freedom and a mark of a contentious appropriation of public space. The writings on the streets of Cairo are just one of the elements of a vibrant, youth managed and relational protest art that has its point of departure in the recent social and historical context. The political and social changes the Arab World underwent are accompanied by a re-setting of national identity representations, an ongoing process reflected in context specific artistic products and graffiti is a very productive example in the contemporary Egyptian context. Graffiti, has been defined as a medium of communication, situated at the intersection of art and language with style, color, placement and form acting as "visual modifiers" (Philips 1999: 39). This article analyses how symbols and colors are used as modifying elements in the graffiti of revolutionary Cairo, within a process of memorialization and reinterpretation of identity.

Keywords: graffiti; Arab Spring; Egyptian revolution; memorialization; identity.

The present analysis is based on a corpus of almost two thousand images gathered between September and October 2012 in downtown Cairo, in the Arab Republic of Egypt. Additionally, a number of three hundred graffiti images, published in September 2012 in *Al-Ğudrānu tahtifu. Grafītī-l-ṯawrati-l-miṣriyyati / Wall Talk. Graffiti of the Egyptian Revolution,* completed the corpus. The bilingual volume, published in Arabic and English, was created based on a Facebook page initiated by Maya Gowaily, an Egyptian costume designer turned graffiti photographer. The page was intended as an online gallery dedicated to the preservation of the graffiti of the Egyptian 2011 Revolution and the profits realized from the selling of the book's hard copies are directed towards Mosireen, a non-profit media activism initiative dedicated to documenting the events during and after the 2011 Egyptian Revolution. Subsequently, many other contributors, both credited and anonymous, as well as graffiti artists and independent photographs, agreed to share, in a collaborative effort, their own images of the graffiti found in downtown Cairo, between January 2011 and June 2012.

The photographs are accompanied by an almost daily chronicle of the revolutionary events and it is only one of many examples of the efforts of numerous Egyptian organizations which strive to document and archive the cultural products of the revolution in their many forms. What these products have in common, beside the theme of the revolution, is their production in the heart of the events and in the case of graffiti and other forms of street art, in the physical and conceptual space of the street.

Graffiti of a "new Egyptian street"

The "Arab street" is a metaphor that circulated in the western media in order to describe the Arab public opinion and through its reliance on a rather violent representation it was a key concept in justifying the international policies regarding the Middle East. According to Regier and Khalidi, as opposed to the term "public opinion" used for other geopolitical areas, the "Arab street" metaphor "constructs Arab public opinion, in a stereotypical, inaccurate, and pejorative fashion" (Regier & Kalidi 2009: 11) as it indicates a darken place, associated with the irrationality of an ignorant and illiterate population with no regard for democratic values. The two authors argue that the popular masses in the Arab World were depicted in the international western media either as characterized by apathy or as unable to form a proper articulated public opinion, thus justifying the need for a powerful leader who could control the street which was perceived as a brute and violent force. At the same time, Laura Sitaru notices that "the theme of chaos (*al-fawḍā*) and disorder (...) has served, during the history of governing in the Islamic system, as a faithful ally of the necessary order principle to the detriment of legitimate order or governing." (Sitaru 2013: 119), which leaves the street stomped between external depictions and local realities of miss-representation.

The revolutionary events of the Arab Spring, in their internal development, helped debunk what Singerman and Amar called "the myth of the explosive city" (Singerman & Amar 2006:21) as the mass protests were conducted in the streets of several Arab capitals and large cities by ordinary people with democratic demands. In Egypt for example, one of the most popular slogans of the revolution which contained the main demands of the protesters was *'ēš, ḥorreyya, karāma 'insāneyya*[1] that is "bread, freedom and human dignity". The colloquial Arabic rallying cry had another variant in which *karāma 'insāneyya,* human dignity, is replaced by *'adāla 'gtima'eyya*, that is "social justice". Slogans like this, although originating in the streets and in the language of the streets alongside the democratic demands and the social and religious diversity of the protesters identified the masses of this particular

[1] Transliteration note: we have chosen to transliterate the Arabic slogans and graffiti containing colloquial markers pertaining to the Colloquial Arabic of Cairo, or attested as colloquial in audio-video recordings, according to their dialectal pronunciation while choosing the transliteration of a Modern Standard Arabic pronunciation in the cases where these markers or evidence were either absent, restricted or inconsistent.

Arab street as neither "irrational" and "aggressive" nor "apathetic" and "dead", as they were previously perceived. Moreover, Laura Sitaru points out that classical political treaties in the Arabic heritage consider disregarding the principle of equity or social justice in treating with the people as a condition in which "the community conceived of as the base of power, could use its right to remove its leader" (Sitaru 2013: 119).

During and perhaps more visibly in the aftermath of this flow of social movements, representations of the "new Arab street", in Asef Bayat's terms, seem to rise in opposition to the former lack of trust in the manifestation of Arab public opinion, a lack of trust that was shared by both Arab elites and their western allies when confronted with social realities to which a "dangerous irrationality and a deplorable apathy"[2] were attributed. Setting aside the political implications of the Arab uprisings, the revolutionary events were accompanied by effervescent informal cultural manifestations. Music, poetry, street art, theater and cinema became popular means of expression, translating the enthusiasm and struggle of the revolutionaries. Artistic products, born sometimes in the heat of the events, connected by a subversive thematic acted as citizen media as they were used as means of communication, protest and mobilization, functioning alongside internet activism, which at its turn, promoted and archived these cultural products.

Even if graffiti is not a novel practice in the Arab Middle East, as it was influenced by the emergence and evolution of the hip-hop culture in the area (Zoghbi 2011: 80) and it has always been connected with protests and conflicts that affected the recent history, the media, both local and international, has outlined the recent proliferation of this practice in countries like Tunisia, Libya and most of all Egypt, in the revolutionary context. This abundance was put forward through numerous gallery images and articles, marking an unprecedented media attention which furthermore supplied the performers with encouragement. Street art and graffiti has been given an informative function (Groendahl 2009) and thus associated with an alternative independent media that, through their inscription on city walls, act as public archives for political and social events. In his book "Political Protest and Street art", Lyman Chaffee notes that the first motivation behind political street art is the catharsis/protest explanation. For Chaffee, street art functions "as a symbolic act of protest and defiance against a fallen regime but it also serves to symbolize the regenerated values of democracy, commemorating a political transformation and creating a historical memory of events" (Chaffee 1993:10). The same motivation stands behind both the interest of international media in graffiti and the local archiving efforts as street art in general, notably in time of conflict, is a reflection of what Asef Bayat calls the "political street" which denotes "the

[2] Asef Bayat in "A new Arab street in post-Islamist times", article published in Foreign Policy on January 26, 2011

collective sentiments, shared feelings, and public opinions of ordinary people in their day-to-day utterances and practices that are expressed broadly in public spaces" (Bayat 2010:12). Taking this into consideration, we posit that the graffiti of the Egyptian 2011 Revolution can be read not only as mere archive of events but as a means to construct identity and self-representation in time of political turmoil and change.

An outline of Cairene street art scene

During the revolution, the writings on the walls of downtown Cairo, where the sit-ins took place, had an informative and a mobilizing function similar to the graffiti of the Intifadas in the Palestinian Territories, where the walls functioned as a means of communication and political propaganda (Groendahl 2009) and as in Palestine, they were not the product of a subculture, as it is usually the case in Europe and North America, but of an entire community. Even if Egypt, and especially Cairo, is home and canvas for well-known graffiti artists like Ganzeer[3], Keizer, El-Teneen, El-Zeft or Nazeer and fine-art-trained-artists like Ammar Abo Bakr or Alaa Awad, spontaneous participation is a constant feature. Nevertheless it would be an understatement to reduce graffiti to its communicative function because their presence in public space means more than just transmitting messages and as Julie Peteet noticed in the Palestinian Intifadas "their mere appearance gave rise to arenas of contest in which they were a vehicle or agent of power" (Peteet 1996: 140).

After the fall of Hosni Mubarak's regime, the walls of the capital and other major cities reflected both the complex situation of a country in the aftermath of a revolution as well as the general enthusiasm born from the act of confronting an authoritarian, long lasting system and subsequently defeating it. Following the lines of this enthusiasm, many campaigns were initiated, through which young artists and volunteers mobilized themselves with the help of social networking websites. The common ground for post-revolutionary campaigns like *Mad Graffiti Week*, *Freedom Painters* or *Egypt in Colors* was the need to use and pass forward the positive energy and the revolutionary enthusiasm by means of expressing these feelings in public space through graffiti and mural paintings in order to appropriate it. More recent campaigns, like *NooNeswa* whose name refers to the suffix marking the feminine plural of the verb in Arabic, tackle social issues that affect the society as a whole, like changing Egyptian attitudes towards women.

Even if graffiti, in its modern form, has flourished in the context of the Arab uprisings and undoubtedly under the influence of its North-American and European forms, wall painting is not a new practice for the Egyptian society. In Egypt, modern graffiti existed

[3] With regards to the spelling of graffiti artists' names we have chosen to keep the orthography they use on their personal blogs and websites.

before the revolution, evolving in time from local practices like the ancient tradition of historical function that left behind the hieroglyphs, the marking of the houses of pilgrims, in celebration of their trip to Mecca, in rural areas, the traditional white houses from Aswan, decorated with Nubian models or the more recent culture of political university wall magazines (Schielke & Winegar 2012), popular in the 80's. Elements of these local traditions can be found on the walls of the cities, transformed and translated into the language of the contemporary society, sending messages pertaining to the recent social and political developments.

The graffiti artists who contributed to the artistic effervescence that accompanied the events of January 2011 found their inspiration both in the heady Arab revolutionary atmosphere and in the nation's past as this uprisings re-energized a nationalist feeling that fueled worth mentioning developments in the cultural scene. Tahrir Square became famous worldwide, not only for the seditious events that changed the history of a country but also for the artistic scene that was put together, spontaneously in the beginning, by the protesters. It has become known as a place where young people started painting, writing poetry and music, performing it for the surrounding revolutionary public but also for the international one, as their activities were broadcasted via the internet through the most popular social networks that became live archives of the revolution.

The media coverage of these cultural products of the 2011 Revolution gave birth to a feeling of national pride as the artists used different ways to express themselves and their identity in the streets of downtown Cairo, in an effort to appropriate the public space of which they have been deprived of. Streets, spaces of movement and circulation, where revolutions usually take place, are according to Asef Bayat "not only where people express grievances, but also where they forge identities, enlarge solidarities, and extend their protest beyond their immediate circles to include the unknown, the strangers." (Bayat 2010: 12). The streets around Tahrir Square, and the square itself, constituted the space where the writing, materialized in graffiti, broke "the conspiracy of silence" (Chaffee 1993: 4) imposed by the regime. The writings on the walls that changed the face of the city bear witnesses of a community's desire to pay tribute to its past alongside its recent history. At the same time, through these manifestations of identity the walls become the public means of expression that the people craved from under the previously authoritarian rule.

We will analyze in this article, some examples of representations of identity in the public space through graffiti's use of color and symbolic imagery in relation to the flag as symbol of national identity and through their functioning as a memorialization technique in relation to the representation of women involvement in the Egyptian 2011 Revolution.

Metamorphoses of the national flag

One of the prominent indicators of the national pride conveyed by graffiti is the primary use of the colors black, white and red that make up the modern Egyptian flag. The national flag, alongside the anthem and the emblem are, are according to Elie Podeh, the symbols through which an independent country proclaims its identity and sovereignty (Podeh 2011:420). The flag currently in use in Egypt was instituted in 1953, a year after the fall of the monarchy that was toppled by the 1952 Revolution orchestrated by the Free Officers Movement[4]. These three colors, to which green is added, were associated with the prophet Muḥammad and his successors, an association that turned them into "charismatic" colors imbued with divine power (Podeh 2011: 422) and through history they became the colors of pan-Arab unity and of the struggle for independence. The same four colors can also be found on the flags of ten out of the twenty two countries, members of the Arab League, to which Islamic or historical symbols like the hawk, the eagle or stars are added, which reveals the state's connection with Islam.

Each of the four colors represents an Arab dynasty or an epoch: the black is the color of the banner used in battles by the prophet Muḥammad and later by the Abbasid Caliphate between 750 and 1259, white symbolizes the Umayyad Caliphate (661-750), the green the Fatimid Caliphate (909–1171) while the red is commonly associated with Hashemites originating from Banu Hashim, a part of the Quraysh tribe that controlled the Hejaz region but also with Kharijites sect of Islam whose members initially supported Ali, the fourth of the Righteous Caliphs but then set themselves apart from either Sunnite and Shiʿate Islam.

The Egyptian flag is composed of three stripes: red, white and black, to which an emblem, Saladin's eagle, is added, in the center of the white stripe. In popular culture, each of these stripes has a particular meaning related to the historical evens prior to the flag's creation. According to the website of the Egyptian State Information Service, the red stripe symbolizes the 1952 revolution lead by Muhammad Naguib and Gamal Abdel Nasser and the struggle for liberation from under the British occupation, the white recalls the success of a bloodless uprising that overthrew king Farouk and ended the rule of Muhammad Ali's dynasty while the black is a reminder of the oppression of the people on the hand of the monarchy and British colonialism[5].

The emblem of the flag is Saladin's eagle, a symbol of pan-Arabism that evokes the founder of the Ayyubid dynasty, Salāḥ al-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb (1174–1193), who re-conquered Jerusalem and unified the Arab world in the twelfth century and who used an eagle

[4] The Free Officers Movement (*ḥarakatu-l-ḍubbāṭi-l-'aḥrāri*) was founded by Gamal Abdel Nasser after Egypt's defeat in the 1948 Arab-Israeli War and its members were army officers dedicated to the toppling of the Egyptian monarchy sustained by the British.

[5] http://www.sis.gov.eg/En/LastPage.aspx?Category_ID=18 (date of last access: 31.01.2013)

as a heraldic sign. In 1953, this symbol of unity is chosen as the emblem for the flag of the newly created Republic of Egypt and afterwards, between 1958 and 1971, the same flag represents the United Arab Republic. The eagle was replaced by a similar emblem representing the hawk of the Quraysh, between 1972 and 1977, when Egypt was part of the Federation of Arab Republics (Midutra 1978: 4-9). The eagle that represents the emblem of the current Egyptian flag is golden in color and has a shield with three horizontal stripes on its chest. Its beak is turned to the right while the claws show a parchment on which it can be read in Arabic *ğumhuriyyatu miṣra-l-'arabiyyatu,* the Arab Republic of Egypt.

One of the most popular representations of the national emblem on the streets of downtown Cairo is a red paint stencil in which a reversed eagle is framed by the text *'isqāṭu l-niḏāmi*, "bringing down the regime". This text brings to memory the most frequent slogan of the recent uprisings in the Arab world: *al-ša'b yurīdu 'isqāṭa l-niḏāmi,* "the people want to bring down the regime", the shared demand associated with the Arab Spring[6]. This slogan was common to the Arab uprisings as it surpassed the language barrier originating in the wide dialectal variety in the Arabic speaking world. Conceived in Modern Standard Arabic it was pronounced, in countries with distinct dialects in a pausal form, close to the standard Arabic version and thus transferred from Tunisia, where it was first heard, to other Arab countries where revolutionary protests occurred. As Laura Sitaru points out "the slogan has provided the Arab world with a desideratum which was turned, at least in the case of the uprisings in Tunisia and Egypt, into a historical reality" (Sitaru 2013: 117). The reversing of the eagle translates itself in its association with the state authority and not the Arab unity as it was initially intended while the color red could be historically associated with the 1952 revolution.

Fig.1. *karāmatu-l-'insāni lā tumassu*, "human dignity is inviolable", Cairo, 2012.

[6] http://www.aljazeera.com/pressoffice/2013/01/2013126175339349209.html (date of last access: 31.01.2013)

In another graffiti reconstructing the national flag (Fig. 1), Saladin's eagle is nowhere to be fond and the empty space is filled by the phrase *karāmatu-l-'insāni lā tumass*, "human dignity is inviolable". On one hand, the phrase is written in golden paint, which indicates that it is indeed a substitute for the emblem as the color of the eagle is usually golden. On the other, the text recalls the above mentioned slogan of the revolution *'ēš, ḥoreyya, karāma 'insāneyya*, "bread, freedom and human dignity" making the demands of the revolution a unifying factor, as Saladin's banner brought Arabs together to re-conquer Jerusalem, the Revolution brings the Egyptians together under one flag which does not have a single emblem but many more, representing the elements of Egypt's revolutionary identity.

In substitution to Saladin's eagle on the national flag, another symbol of the contemporary society is to be found, the *Tok tok*. A motorized tricycle with a cabin that can transport two or three passengers, the *Tok tok* is an alternative means of transportation, used at first in the Red Sea resorts, that was transplanted in the capital where its small size makes it efficient in the suffocating traffic. With its origin in the auto-rickshaw popular in India, it was first introduced in 2005[7] but its use was never regulated within the legal system. Nonetheless, the *Tok tok* is a popular way to get around in the rural areas and lately in the crowded capital while in the same time providing an income for the numerous unemployed youth. In this case the symbol of unity is replaced by a charismatic symbol of the capital's crowded streets and informal economy, indicating that poverty as well acted as a factor for enhancing solidarity in the 2011 uprising and the events that followed.

Fig. 2 Bastet, Cairo, 2012

If the present is integrated through the revolutionary slogans and everyday life realities, the past is recuperated as an element of national identity with thousands of years of history.

[7] According to A'laa Koddous Allah in "Presidential boost for tok-tok drivers" an article published in The Egyptian Gazette on July 9, 2012 retrieved on from http://213.158.162.45/~egyptian/index.php?action=news&id=26776&title=Presidential%20boost%20for%20tok-tok%20drivers (date of last access: 31.01.2013)

The pharaonic past is a theme frequently represented in contemporary graffiti, perhaps also as a self justification factor for today's artists seeing that in the times of the Pharaohs local traditions of mural paintings existed and thus the contemporary form gets validated by a glorious past with historical relevance. Aside from the murals on Muhammad Mahmud Street signed by painters Alaa Awad and Ammar Abo Bakr, other ancient Egyptian symbols are employed in graffiti. An example is the representation of Bastet in Fig. 2. The ancient Egyptian divinity venerated during the Second dynasty and usually represented as a woman with a cat's head or simply as a cat, replaces the official emblem in the mural in Fig. 2. Placed on the white stripe, in the middle of a re-imagined flag, and wearing a plaster on its chest as sign of recent struggle, Baset is an element of the praised Pharaonic legacy marking the claim of contemporary Egyptians for an identity that owes allegiance to a glorious past.

Fig. 3 *'iḏā ra'ayta 'anyāba-l-layṯi bārizatan, fa-lā taḏunna 'anna-l-layṯa yabtasimu*, "if you see a lion's fangs, do not believe it is smiling", Cairo, 2012.

Another example of graffiti's need to recuperate an acknowledged heritage is the alternative representation of Saladin's eagle in Fig. 3, with its wings spread, between two poetry lines *'iḏā ra'ayta 'anyāba-l-layṯi bārizatan, fa-lā taḏunna 'anna-l-layṯa yabtasimu*, "if you see a lion's fangs, do not believe it is smiling". The verses are a saying attributed to al-Mutanabbī (915-965), the famous author of the Abbasid era, considered one of the greatest poets of Arabic language. Although he was born within the boundaries of modern-day Iraq, al-Mutanabbī joined the court of Abū al-Misk Kāfūr al-'Iḫšīdiyy (905-968), a vizier of Egypt nicknamed *al-layṯu-l-sūriyyu,* "the Syrian lion". Quotes from classical Arabic poetry as well as vernacular protest poetry are integrated into graffiti offering a cultural justification to an unsanctioned cultural practice. However, the saying can be interpreted in the light of the

recent developments in Egypt, the talk around the remnants of the old regime and the questions related to the changes the Revolution brought in the political life of the country.

In another representation of the national emblem, the head of the eagle is replaced by the Arabic letter *tā'* on a yellow fond representing an emoticon smiley used in computer mediated communication. This modification seems not to be intended as a mutilation of the original symbol with the intention of subverting it as the text reads, *miṣru tastaṭī'u-l-ṭayarāna,* "Egypt can fly". Rather it transmits the optimism the revolution brought with it, a revolution in which internet and social networking websites played an incontestable role.

Representations of women

Fig. 4 *miš hanensā yā sitt-al-banāt,* "we will not forget, lady of girls", Cairo, 2012.

It is undisputed that women played an important role in the development of the revolution and the graffiti on the streets of Cairo celebrates their contribution through numerous representations of the female icons that the events brought forward. One of the elements that make these representations of women unique is the color blue that dominates some of the stencils and graffiti. Traditionally, blue is the color associated with Virgin Mary in Catholicism but this association is, according to Robert Westerfelhaus the product of a fourth century co-optation as it was at the suggestion of Athanasius, bishop of Alexandria (Egypt) that blue was used in depictions of Virgin Mary, "as a way of co-opting the color's use from the then popular cult of the goddess Isis" (Westerfelhaus 2004: 114). But perhaps the reason the color blue is dominant in some graffiti depicting women stands in an incident that took place during protests in December 2011, in downtown Cairo. A woman protester

dressed in a black *'abāya* was beaten by members of the military police who dragged her to the ground while hitting her uncovered chest showing a blue bra. Photographs of the incidents went viral in the local and international press, and the blue bra became a symbol that was even compared in to Saladin's eagle[8], rivaling the above mentioned national emblem. The blue bra stencils that appear like elements of a rhizome all over the capital are the work of Egyptian artist Bahia Shehab. She is the author of "A Thousand Times NO: The Visual History of Lam-Alif" published in 2010, compiling images that track the evolution of the two letter Arabic word for "no", *lā*, in different calligraphic styles and on different media, produced under Islamic or Arab patronage, covering a period of one thousand and four hundred years and a geographical area that spreads from Spain to India. Her work was exhibited as an installation at the Haus Der Kunst Museum in Munich, Germany, within the "The Future of Tradition – The Tradition of Future" exhibition. In the aftermath of the Revolution she began spraying stencils of the negation *lā* that she took out of her book, in an artistic way of engaging with the political context. She added messages such as "No to the military rule" or "No to a new pharaoh" to the calligraphies therefore bridging tradition and contemporary practices of writing. The blue bra stencil could be read as a "no" with the bands acting as the Arabic letters *lām* and *'alif* forming the negation adverbial.

Fig. 5 Blue bra stencils, Cairo, 2012.

Despite the countless calls in the press addressed to the victim to come forward and press charges against the aggressors, her identity remains a mystery. Nonetheless she became a well know figure in popular culture and she is known under the name *sitt-al-banāt,* lit. "lady

[8] "The Egyptian revolution has a new, and shocking, image: It's the Egyptian flag, but the eagle in the middle has been replaced by a simple blue bra" Isobel Coleman in "'Blue bra girl' rallies Egypt's women vs. oppression." an article published on the CNN website on December 22, 2011 retrieved from http://edition.cnn.com/2011/12/22/opinion/coleman-women-egypt-protest/index.html (date of last access: 31.01.2013)

of girls" or "the girl with the blue bra" in English language sources. Despite her anonymity, she is a symbol of women's courageous involvement in the uprising, in spite of the violence and humiliation they were submitted to. *Sitt-al-banāt* became a trademark and ample representations of the incident or just reminders in the form of the blue bra are to be found in graffiti, as symbols of women's active participation in the uprising and in contempt of the abuses they were subjected to.

Fig. 6 *Supergirl Tawra*. *Mustamirratun,* Cairo, 2012.

Supergirl Tawra, "the Supergirl of the Revolution" is the name graffiti artist El-Teneen gave, on his Twitter account, to his idealization of the "girl in the blue bra" depicted in Fig. 6. The basis for the character depicted, a female variant of Superman is the hero created by DC Comics, one of the most successful companies operating in the market of American comic books. The letter *S* on Superman's chest is replaced by the Arabic letter *tā',* the initial in the Arabic *tawratun* that means revolution and the message reads *mustamirratun*, "continuous". In *Supergirl Tawra* the victim is transformed into a hero and the sign of aggression bears the mark that identifies a superhero. In light of this representation, the woman protester is a superhero, a type of stock character that is based on a common social stereotype. The personality of "the Supergirl of the Revolution" relies on a cultural type and bears a name which permits a certain level of audience identification. As any superhero *Supergirl Tawra* appears to possess extraordinary, superhuman powers, the red cape and the pose reminiscence of Superman creates the impression of flying. The balling of her fists simultaneously suggests defiance and determination as she seems dedicated to protecting those in need.

Despite her anonymity, "the girl with the blue bra" is a symbol of women's agency and their overwhelmingly courageous involvement in street manifestations, in spite of the violence and humiliation they were submitted to. Representations of the incident or just reminders in the form of the blue bra are to be found in graffiti, as symbols of women's active

participation in the uprising, in contempt of the abuses they were subjected to. What usually is considered to be shameful – exposing *'awra* – becomes a sort of heraldic symbol rallying both men and women under the same flag, calling for dignity and respect of the human body.

Fig. 7 Stencil of Samīra 'Ibrāhīm. *miš hati'darū tiksirūnī*, "you will not be able to brake me", Cairo, 2012.

Alongside the unidentified "blue bra girl", Samīra 'Ibrāhīm, an activist fighting for women's rights in Egypt is another symbol of the Revolution, represented as well in graffiti. She participated in a series of protests in March 2011, in Tahrir Square, that were violently dispersed by the military. Some of the female protesters have accused being retained and assaulted in addition to being subjected to the so called "virginity tests". Female protesters were the victims of a complex of violent actions perceived as an attempt to discourage their participation in the protests against the military rule that took over the country after Hosni Mubarak's resignation. Samīra 'Ibrāhīm was one of the few women who sued the army and following a flow of protests, initiated by her, subsequently a court order was issued ruling the practice illegal. Even if this practice was condemned, the doctor who performed the "virginity test" on Samīra 'Ibrāhīm was acquitted, a decision that did not halt her as she intends to plead her case internationally.

Her struggle did not pass unnoticed and she was name one of the world's one hundred most influential people in 2012 by Time Magazine[9]. Nonetheless, the popular attention was soon to be drawn by a transgressive act that further enlarged the discussion about women's rights in the Egyptian society. The protagonist was ʿAlya' al-Mahdī, a twenty years old woman who posted a nude picture of herself, on her blog *mu<u>d</u>akkirātu <u>t</u>ā'iratin,*"diary of a rebel". Even if she declared that she was not involved in the revolution, she was associated with it, perhaps also on the basis of her blog's name.

[9] http://www.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2111975_2111976_2111959,00.html (date of last access: 31.01.2013)

Posting the photograph which rapidly received millions of views was interpreted as a plea for sexual liberation through the act of public nudity and it was harshly criticized by both traditional and liberal circles. The April 6 Youth Movement that actively took part in the revolution, issued a statement denying that ʿAlyāʾ al-Mahdī was one of its members. Many secular and progressive circles that stood behind Samira Ibrahim, denounced ʿAlyāʾ al-Mahdī's action considering it rather an act of provocation than of social subversion, while others judged that it was too soon to raise claims related to a subject still perceived as somewhat taboo in the Egyptian society.

Fig. 8 ʿAlyāʾ al-Mahdī and Samīra ʾIbrāhīm, Cairo, 2012.

The stencil graffiti in Fig. 8 implies a comparison between the two young women representing two separate cases of exposure. If Samīra ʾIbrāhīm (on the right) was stripped naked unwillingly and as an act of aggression, ʿAlyāʾ al-Mahdī exposed her nudity on her own accord as an artistic gesture of social subversion. The graffiti condemns the attention given to a case of voluntarily public exposure while the military's humiliating practices remained unpunished and did not create the same media frenzy. In the same time, the text pays a tribute to If Samīra ʾIbrāhīm: *taḥiyyata ʾiʿzāzin wa ʾiğlālin wa muʾāzaratin li samīra ʾibrāhīm binti-l-ṣaʿīdi,* "cherishing, respect and support for Samīra ʾIbrāhīm, daughter of Upper Egypt". The color used in Samīra ʾIbrāhīm's portrait, as well as for the text, is blue, bringing forward connotations of purity (residing in the Virgin Mary imagery with the Islamic veil enlarging the association with the Christian symbol and "the blue bra girl"). ʿAlyāʾ al-

Mahdī's representation intentionally covers her nudity that attracted the media interest with a text that subverts the act.

By way of conclusion

The graffiti of the 2011 Revolution are complex cultural products of an urban self-aware society that finds itself at a crossroad. The revolution, as Ursula Lindsey points out "has accelerated the valorization of Egypt's burgeoning youth culture and its "underground" and "independent" artists"[10]. These artists are committed to freely expressing themselves, engaging in a civic dialog with the society, re-appropriating in this way a public space which the previous authoritarian regime deprived the Egyptians from. The analyzed corpus showed a predominance of national and gender related subjects which highlight the political and social themes that engage different sides of the Egyptian society. Through graffiti and its predominant imagery we can catch a glimpse of how the Egyptians reconstruct national symbols and how events of the revolution are memorialized not only preventing them from oblivion but transforming them into symbols of national identity. As Susan Philips indicates "if graffiti is a window into a culture (...) then it is the same window that people use to look in on themselves as they actively construct the guidelines and concerns of their lives. (Philips 1999:20)". What Cairene graffiti show us is that the Egyptian (post-) revolutionary society valorizes its recent and remote past and cultural heritage to which its identity is tributary. Nonetheless, as witnesses of important social and political change, the walls of Cairo contribute to transforming the actors of the revolution into symbols of cohesion and mobilization while keeping their memory alive and promoting the social and political causes they stand for.

References

***. 2012. *Wall Talk. Graffiti of the Egyptian Revolution*, Cairo: Zeitouna.

A'laa Koddous Allah. 2012. "Presidential boost for tok-tok drivers" in The Egyptian Gazette. (http://213.158.162.45/~egyptian/index.php?action=news&id=26776&title=Presidential%20boost%20for%20tok-tok%20drivers, date of last access: 21.11.2013)

Bayat, Asef. 2010. *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East,* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bayat, Asef. 2011. "A new Arab street in post-Islamist times" in *Foreign Policy*. January 26 (http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/01/26/a_new_arab_street?wp_login_redirect=0, date of last access: 21.01.2014).

[10] Ursula Lindsey in "Art in Egypt's Revolutionary Square", an article published on the Middle East Research and Information Project website, retrieved from http://www.merip.org/mero/interventions/art-egypts-revolutionary-square (date of last access: 30.01.2013)

Chaffee, Lyman. 1993. *Political Protest and Street art: Popular Tools for Democratization in Hispanic Countries*. Westport: Greenwood Press.

Groendahl, Mia. 2009. *Gaza Graffiti: Messages of Love and Politics*, Cairo: American University in Cairo Press.

Midura, Edmund. 1978. "Flags of the Arab World", in *Aramco World Magazine*. 4-9

Pahwa, Sonali & Winegar, Jessica. 2012. "Culture, State and Revolution" in *Middle East Report 263 - The Art and Culture of the Arab Revolts*. (http://www.merip.org/mer/mer263/culture-state-revolution, date of last access: 05.01.2013).

Peteet, Julie. 1996. "The Writing on the Walls: the Graffiti of the Intifada", in *Cultural Anthropology,* volume 11, no. 2. 139-159.

Philips, Susan. 1999. *Wallbangin' graffiti and gangs in L.A.,* Chicago: University of Chicago Press.

Podeh, Elie. 2011. "The symbolism of the Arab flag in modern Arab states: between commonality and uniqueness", in *Nations and Nationalism,* no. 17 (2). 419–442.

Regier, Terry & Khalidi, Muhammad Ali. 2009. "The Arab Street: Tracking a Political Metaphor", in *Middle East Journal*, volume 63, no. 1. 11-29.

Schielke, Samuli & Winegar, Jessica. 2012. "The Writing on the Walls of Egypt" in *Middle East Report 265 – Egypt The Uprising Two Years On*. (http://www.merip.org/mer/mer265/writing-walls-egypt, date of last access: 05.01.2013).

Singerman, Diane; Amar, Paul. 2006. "Contesting Myths, Critiquing Cosmopolitanism, and Creating the New Cairo School of Urban Studies", in *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Middle East*. Cairo: American University in Cairo Press. 1-47.

Sitaru, Laura. 2013. "On Cultural and Political Constants in the Context of Contemporary Developments in the Arab World", in *Analele Universităţii Bucureşti – Limbi şi Literaturi Străine*, no. 2/2013. 115-125.

Westerfelhaus, Robert. 2004. "She Speaks to Us, for Us, and of Us: Or Lady of Guadalupe as a Semiotic Site of Struggle and Identity", in Fong, Mary and Chung Rueyling *Communicating Ethnic and Cultural Identity.* Rowman & Littlefield.

Zoghbi, Pascal & Karl, Don. 2011. *Arabic Graffiti*, Berlin: From Here to Fame.

THE COMPOUND TENSE FORMS IN EGYPTIAN ARABIC

Yulia Petrova
A. Krymskiy Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine

Abstract. The article deals with analytic tense constructions in Egyptian Arabic formed by the auxiliary verb *kān*. It studies their classification and relation with Modern Standard Arabic analogues. Functioning and various meanings of these forms are presented here based on the texts in Egyptian Arabic such as modern literary plays by Egyptian writers, Bible dialect translation, folk tales recorded in the late 19th and early 20th century. The conclusion is made that the most common compound tense forms in modern Egyptian Arabic are the following constructions: *kān bi-yif'al*, *kān yif'al*, *kān fa'al*, *kān ḥa-yif'al.*

Keywords: Egyptian Arabic; Modern Standard Arabic; verb tenses; compound tense forms; auxiliary verb *kān*.

Introduction

In Arabic, as in any other language, together with the absolute usage of tense forms of the verb that show the relation between the action and the moment of speaking (Perfect (Past), Present and Future tenses), there exist taxis (relative) meanings that show the inter-relation of this action with other reference point or with the time of other process in the sentence (Selivanova 2006: 658). According to the standard classification, the verbal system of Arabic generally, and of Egyptian Arabic in particular, can be viewed as "combined" model for expressing taxis, where verbal forms simultaneously express grammemes for both relative and absolute tenses (Plungyan 2000: 272). The relative inter-relation of past and future actions in Modern Standard Arabic (MSA) or even of the actions in the Present time in modern Egyptian Arabic is expressed by using the compound analytic tense forms of the verb. All of them are formed by combining the auxiliary verb *kāna* "to be" and the thematic verb. The auxiliary verb loses here its principle lexical meaning and rises to acquire the tense features (Bahloul 2008: 159).

According to the Russian Arabist B. Grande, the reputable expert in Arabic grammar, the analytic tense constructions formed by using the verb *kāna* can be compared to compound tense forms in other languages, but the verb *kāna* should not be treated as auxiliary verbs of Western European languages (Grande 1998: 158). These forms have not been given a uniform definition in the works on Arabic studies, and no clear systematic description of them was ever attempted.

In this research I tried to reveal the most productive analytic tense forms in Egyptian Arabic, to compare their functioning (when possible) with that of the analogue forms in MSA and to detect the typical meanings of these forms in Egyptian Arabic.

1. The problem of classification

The most Western works on Arabic grammar provide the compound tense forms of MSA, as a rule, without giving clear terminological definitions to them. The exception is the work by Badawi, Carter & Gully who pointed out to the following models of compound tenses:

Perfect *kāna* + Perfect verb (mostly with *qad*) = Pluperfect;

Perfect *kāna* + Imperfect verb = Past Continuous;

Imperfect *kāna* + Perfect verb (mostly with *qad*) = Future Perfect;

Imperfect *kāna* + Imperfect verb = Future Continuous (Badawi 2004: 367).

The Russian school of Arabic studies defines four compound tense forms in MSA (this classification can be found in many Russian textbooks of Arabic): Past Continuous (*kāna yafʿalu*), Pluperfect (*kāna (qad) faʿala*), Future Perfect (*yakūnu (qad) faʿala*), and Future-in-the-Past (*kāna sa-yafʿalu*) (Šarbatov 1991: 314).

We see that these two classifications differ in the fourth construction. Moreover, the form of *yakūnu yafʿalu* provided by Badawi can not be found in any Russian work on Arabic grammar, while the form of *kāna sa-yafʿalu* is scarcely mentioned in Western works on Arabistics. We encounter it only in the book by R. Buckley which provides exactly the same classification of the compound tenses in MSA as the Russian works (Buckley 2004: 559-564). The form of Future-in-the-Past (*kāna sa-yafʿalu*) is considered to be the relatively new formation. Its appearance in 1950s was mentioned by the Soviet Arabist A. Kovalyov, who took notice of the sporadic realization of this structure in MSA (Miškurov 1986: 120). The time of its appearance in Egyptian Arabic is believed to be the beginning of the 20th century, because this form was not observed in the famous work "Grammatik des Arabischen Vulgärdialectes von Aegypten" by W. Spitta-Bey (Spitta-Bey 1880).

The well-known Soviet Arabist G. Sharbatov who dedicated his Ph.D thesis to Egyptian Arabic, pointed out that the verb tense forms of colloquial Arabic are quite different from the tense forms in MSA from the standpoint of qualitative and quantitative features. In particular, he made a conclusion on simplification of this system in spoken Arabic with only two compound tense forms specified (Past Continuous and Future-in-the-Past) in Egyptian Arabic versus the four above-mentioned forms in MSA. In addition, according to him, they are used quite rarely and their functions are narrower than in MSA (Šarbatov 1991: 314). The mentioned book by W. Spitta-Bey, which is the earliest serious theoretical work on Arabic colloquial grammar, provides the only compound form – of Future Continuous tense (Spitta-Bey 1880: 358). G. Sharbatov explains such changes in dialect grammatical system by the

trend of the spoken language towards development of concise and simple constructions (Šarbatov 1968: 121, 128).

On the other hand, it is known that analytic language systems, among which the modern Arabic dialects, represent more detailed system of tense and taxis oppositions (Plungyan 2000: 272). The famous work on Egyptian Arabic by T.F. Mitchell interprets the verb *kān* as the one that, on the one hand, has the independent status, and on the other – acts as auxiliary verb in constructions with tense forms or with a participle. The author specifies five analytic constructions without giving them terminological definitions, but drawing parallels with analogous forms of the English language with the same meanings (Mitchell 1962: 87).

C. Holes provides six constructions with the auxiliary verb *kān*, that express relative time (Holes 1995: 192). Let's compare their classifications (table 1):

Table 1. **Classification of compound tense forms in Egyptian Arabic by T. Mitchell and C. Holes**

T. Mitchell		**C. Holes**	
kān fa'al	He had done	*kān fa'al*	He had done
yikūn fa'al	He will have done	*bi-ykūn fa'al*	He will have done
kān bi-yif'al	He used to do/ was doing	*kān bi-yif'al*	He was doing
kān ḥa-yif'al	He was going to do	*kān ḥa-yif'al*	He was going to do
yikūn bi-yif'al	He will be doing	*ḥa-ykūn bi-yif'al*	He will be doing
		ḥa-ykūn fa'al	He will have done

The two classifications differ in the forms of Future tense, while the Past tense constructions coincide. C. Holes distinguishes three Future tense forms determined by him as "Future Perfect habitual" (*bi-ykūn fa'al*), "Future Perfect" (*ḥa-ykūn fa'al*) and "Future Continuous (or habitual)" (*ḥa-ykūn bi-yif'al*). It is worth mentioning that the Egyptian Arabic form *ḥa-ykūn bi-yif'al* may be attributed to its MSA (still quite rare) analogue *yakūnu yaf'alu*, the existence of which was pointed out in the work by M. Bahloul: *yakūnu yaktubu darsa-hu* 'He will be writing his lesson' (Bahloul 2008: 158).

The textbook of the Egyptian philologists A. El-Tonsi and L. al-Sawi provides the most fully elaborated system of the compound verb tenses in Egyptian Arabic (El-Tonsi, al-Sawi 1990: 146-159), although the authors do not give them terminological definitions as well. Their classification includes more than 10 analytic tense constructions formed by using the auxiliary verb *kān*, and it may be demonstrated as follows (table 2):

Table 2. **Classification of Egyptian Arabic tense forms by A. El-Tonsi**

In Past	In Present	In Future
kān fa'al	*bi-ykūn fa'al*	*ḥa-ykūn fa'al*
kān bi-yif'al	*bi-ykūn bi-yif'al*	*ḥa-ykūn bi-yif'al*
kān yif'al	*bi-ykūn ḥa-yif'al*	*ḥa-ykūn ḥa-yif'al*
kān ḥa-yif'al		
kunt 'if'al		

A part of the constructions as provided by A. El-Tonsi (the last form in each column of the table) is hard to find in any other work. So, for studying the usage of analytic constructions with the verb *kān* and analyzing their meanings, I have turned to the material of the original texts in Egyptian Arabic written or recorded during the period of the late 19th century – the early 21th century as follows: dialect tales collected and recorded by W. Spitta (Spitta-Bey 1880), texts in "Egyptian Colloquial Arabic Reader" recorded from the oral speech (Elder 1927), the dialect translation of the Book of Exodus (Sifr al-ḫurūğ 1925), the following plays by the well-known Egyptian writers that date back to the period from 1960 to the early 21th century: "*Il-Farafīr*" and "*Il-Bahlawān*" by Yusuf Idris, "*'Awlad-na f-Landan*" by 'Ali Salem, "*Iš-šāṭir Ḥasan*" by Salah Jahin, "*Sa'dūn il-magnūn*" by Linin ar-Ramli and "*Ḥanīn*" by Yusuf 'Awf[1]. While discussing the commonly known tense forms of the Arabic language, the generally known grammar terms will be used.

2. Analytic tense forms used both in MSA and in Egyptian Arabic

2.1. Past Continuous Tense

2.1.1. *Kān bi-yif'al*

The so-called Past Continuous Tense is represented in Egyptian Arabic by two variants depending on the presence of the preformative *bi-* in imperfect full verb. It has been noticed by the researchers that the imperfect stem with the preformative *bi-* (*bi-yif'al*) in the absolute meaning is used to express the action in the present tense or at the time of speaking (Šarbatov 1968: 126), and the characteristic functions of the preformative are as follows: a) expressing action that takes place at the time of speaking; expressing real habitual meaning, length of action or continuous aspect (Willmore 1905: 286; Mitchell 1962: 82; Wise 1975: 102); meaning of the present tense in the wide sense (repeated and absolute present tense) (Šarbatov 1968: 126). So, the following shades of meaning are implied here:

a) lasting action or process in the past: *lamma kān walad suġayyar kān bi-yir'a l-ġanam bitū' abū*^{h} 'When he [the Prophet David] was young he *used to keep* sheep for his father'

[1] The Arabic script of the dialect plays and the Latin transliteration of the earlier editions are unified here in one transliteration system while presenting the examples.

(Elder 1927: 120); *ḥ-addīlak kull il-mahiyya lli kunt*^{i} *b-taḫudha ra'īs taḥrīr* 'I will pay you the entire salary that you *used to receive* as a chief editor' ('Idrīs (a): 123);

b) the action that lasted during a certain time-period or simultaneously with other event (Šarbatov 1968: 129): *kuntu b-titkallimu 'aleyya?* '*Were* you *talking* about me?' (Ar-Ramlī 1992: 21); *illi fakru*^{h} *'inni kunt*^{i} *b-atmašša 'and*^{i} *kubri l-gam'a* 'All I remember is that *I was walking* near the University Bridge' (Ar-Ramlī 1992: 30); *'ana ma-kunt*^{i}*-š b-aḥtagg 'a-n-niẓām... 'ana kunt*^{i} *b-aġanni li-n-niẓām* 'I *was not protesting* against the regime... I *was singing* for the regime' (Ar-Ramlī 1992: 23);

c) the action that took place regularly (frequentative): *da-na kunt*^{i} *b-anzil min il-manṣūra maḥṣūṣ'ašān 'adfa' lu*^{h} *'ugrit sitt*^{i} *šhūr mu'addam kull*^{i} *marra* 'Each time I *came* from Mansoura in order to pay him six months in advance' ('Awf 2000: 92); *'abl*^{i} *kida kunna b-niṭṭirid min il-lukandāt* 'Before that time we *used to be driven* out from the hotels' (Sālim 1986: 13); *kan fi*^{h} *waḥda 'a'da fi 'ōḍa ṣġayyara wi-kull*^{i} *yōm kānit bi-tiknisha* 'There was a girl who lived in a small room and she *used to sweep* it every day' (Elder 1927: 27); *kan fi*^{h} *wāḥid sammāk kān kull*^{i} *yōm bi-yiṣṭād samak* 'There was a fisherman who *fished* every day' (Elder 1927: 28).

The following fragment demonstrates all these meanings together: *fa-ndahaš kull illi kānu b-yisma'ū*^{h} *wi-'ālu, muš da lli kān bi-ymawwit kull illi kānu b-yindahu bi-l-'ism*^{i} *da fi 'urušalīm?* 'And all who *heard* him [Saul] were amazed and said, "Is not this the man who *made havoc* of those who *called* upon this name in Jerusalem?' (Elder 1927: 143);

d) according to A. El-Tonsi, with verbs of locomotion (denoting a change of place) and "inceptive" verbs this form indicates only past habitual action: *kān bi-ynām sā'a ba'd iḍ-ḍuhr* 'He used to sleep for an hour in the afternoon' (El-Tonsi 1990: 147).

2.1.2. *Kān yif'al*

The meaning of this construction is affected by the meanings typical for the form of unmarked imperfect *yif'al*. Different approaches to the interpretation of this form have been proposed. J. Willmore called it "aorist" and regarded it as equivalent to the indefinite unfinished Present in English (Willmore 1905: 283). T. Mitchell provides ten cases of the usage of unmarked imperfect (Mitchell 1962: 82-86), and out of them nine are preconditioned by preceding of the modal words and expressions, auxiliary verbs, particles and constructions that convey various meanings of modality and Subjunctive (Mitchell 1962: 82-86). The researcher of Syrian Arabic M. al-Maasarani recognizes this form as Subjunctive, believing that it has a lot of common with the category of Subjonctif in the French language (Al-Maasarani 1965: 518).

Differences in grammatical meanings of the two above-mentioned constructions imply the necessity to regard them as separate grammatical forms. The comparison of the unmarked

imperfect form (*yif'al*) and the marked one (*bi-yif'al*) led some scholars into speaking of the opposition "Indicative vs Subjunctive" (Miškurov 1985: 20). M. al-Maasarani recognizes the form of *kān yif'al* in Syrian Arabic as "Past Indefinite Tense", as opposed to "Past Continuous" form *kān 'am yif'al*. The "Indefiniteness" of the former is in the fact that the action took place not during the specific time-period, but generally as action characteristic of a specific person (Al-Maasarani 1965: 515-516). Nevertheless, in Syrian Arabic this feature is conveyed by the presence / absence of the particle *'am*, which is used to indicate the length of action during the specific period of time. In Egyptian Arabic this function is performed by the preformative *bi-*. Its absence in the construction under discussion is supposed to give a shade of Subjunctive to the verb, and it is not necessarily connected with the past tense (as it is shown in the examples provided below).

According to A. El-Tonsi, the form of *kān yif'al* is used mainly in two cases: a) as a sequence sentence indicating that someone ought to have done something else; b) in case of using verbs of desire, ability or with impersonal verbs (El-Tonsi 1990: 146-147). Examples from the dialect texts demonstrate that such a form of Past Continuous Tense preserves the shade of Subjunctive that is typical for the unmarked imperfect: *ma-kunt^{i}-š atṣawwar yinzil iš-šāri' wi-l-ġāra šaġġāla* 'I *would* never *have imagined* that he would go out to the street during air-raid' (Ar-Ramlī 1992: 101).

This form is typical for the verbs of willing, intention, etc.: *kunt atmanna tkūn 'ibni li-'anni šuft^{i} fīk šabābi* 'I *wish you were* my son because I saw my youth in you' (Ar-Ramlī 1992: 168); *'āḫir ḥāga kunt atwaqqa'ha 'inni 'atšarraf bi-mu'ablit siyadtak* 'The last thing I *could expect* is to have the honor of meeting you' ('Idrīs (a): 72).

This meaning is more obvious in the case of using this form within unreal condition constructions: *law māma šafit-ni wa-na nāyim 'ala l-'arḍ kānit tulṭum* 'If only my mother saw me sleeping on the floor, she *would have slapped* her face [in despair]' (Sālim 1986: 28); *law 'inta 'abūya b-gadd ma-kunt^{i}-š tiḍġaṭ 'aleyya 'iqtiṣādiyyan!* 'If you were indeed my father, you *would not have placed* me under financial pressure!' (Ar-Ramlī 1992: 80).

Some Egyptian Arabic verbs are usually used without the preformative *bi-* in negative forms of compound tenses. These are above all the verbs *'irif* 'to know' and *'idir* 'to be able', the negative Imperfect form of which is used without the preformative (*ba'raf* 'I know' vs *ma'rafš* 'I don't know'; *ba'dar* 'I can' vs *ma'darš* 'I can't'). Thus, we find the grammatical correlation between the Imperfect negative forms of these verbs with the analytic verb constructions, which function as follows: *'ana ma-kunt^{i}-š 'a'dar 'astannāk il-'umr^{i} da kullu^{h}* 'I *could not* wait for you all my life' (Ar-Ramlī 1992: 157); *'ana ma-kunt^{i}-š 'a'raf 'inn^{i} ḫayālak wāsi' bi-š-šakl^{i} da* 'I never *new* that you had such fertile imagination' ('Idrīs (b): 40); *kānu kaddabīn yiḍillu n-nās 'an ṭarī' il-ḥa'', wa-la kānūš yi'rafu rabbina* 'They were liars who led people astray from the true path and they *did not know* God' (Elder 1927: 122); *'ana*

kutt^{i} *ga'ān wi-makutt*^{i}*-š a'raf innu*^{h} *tōrak* 'I was hungry and I *didn't know* that it was your bull' (Elder 1927: 32).

In any case, the problem of correlation between the *kān bi-yif'al/ kān yif'al* forms still needs further research for detecting more exactly the cases of their functioning. Here I would like just to point out to the quite rare usage of the *kān bi-yif'al* form in the earlier texts in comparison with the modern dialect literature. In the former the *kān yif'al* form is used very frequently and conveys a wide range of meanings (unlike the latter where *kān yif'al* is connected mostly with Subjunctive connotations): *fa-ḥizin il-malik li-'innu*^{h} *kān yiḥibb*^{i} *danyāl* 'Then the king was distressed because he *loved* Daniel' (Elder 1927: 124); *wi-lamma kān yikkallim kida nāda w-'āl illi lu*^{h} *widān li-s-sama' ḫallī*^{h} *yisma'!* 'As He *said* these things, he called out, "He who has ears to hear, let him hear" (Elder 1927: 135); *wi-daḫal ma'āhum il-hēkal wi-kān yisabbaḥ allāh* 'He entered the temple with them and *he was praising* God' (Elder 1927: 142); *wi-kan ma-yšuf-š*^{i} *muddit talatt-iyyām la yākul wa-la yišrab* 'For three days he [Saul] *was without sight*, and neither ate nor drank' (Elder 1927: 142).

2.2. *Kān fa'al*

Pluperfect in MSA is used to express the action that happened in the past and precedes another action in the past, or "past previous" action results of which are connected with future actions (Šarbatov 1991: 314). Thus, this form reflects not only the tense sequence of actions, but also the cause-and-effect relationship between them, and in this regard it may be considered as the analogue of the English Past Perfect Tense: *fa-gāb il-malik kull in-nās illi kānu štaku 'ala danyāl* 'The king brought all those who *had complained* about Daniel' (Elder 1927: 124).

But in Egyptian Arabic the form of *kān fa'al* is most often observed within the conditional constructions and expresses the following meanings:

a) unreal condition both in the past and in the present tense: *law kunt*^{i} *nimt ṭūl 'umrak 'ala sirīr wāḥid 'inta w-'iḫwitak il-ḫamsa.. kunt*^{i} *fihimt*^{i}*ni* '*Had* you *slept* your whole life with your five brothers in one bed, you *would understand* me' (Sālim 1986: 9); *law 'ana ḥurr it-taṣarruf kunt*^{i} *ramētu*^{h} *min iš-šibbāk* 'If I could get my way, I *would have thrown* him out of the window [right away]' (Sālim 1986: 44); *law il-wa't miš mit'aḫḫar kunt*^{i} *ḫadt*^{i} *hudūmi wi-nzilt* 'If not for the late hour, I *would have taken* my clothes [right away] and be gone' (Sālim 1986: 45);

b) real condition: *'iza kānit is-sinīn ma-ḫallithū-š yinsa wa-na bi'īda 'annu*^{h}.. 'If years *had not made* him forget me when I was far away from him ...' (Ar-Ramlī 1992: 82).

Sometimes the Pluperfect is used to stress the correlation between the past action and the moment of speaking: *wi-nti ma-kuntī-š fihimti li-ḥadd*^{i} *dilwa'ti?* '*Haven't* you *understood* until now?' (Ar-Ramlī 1992: 101); *'amma šawūl fa-kān lissa barḍu ma-skit-š*^{i} *'an tahdīd wi-*

’atl^{i} talamzit ir-rabb ‘As for Saul, he *has not yet stopped* breathing threats and murder against the disciples of the Lord’ (Elder 1927: 142).

2.3. *Ḥa-ykūn fa‘al*

Future Perfect Tense in MSA is used to express future action that will be over prior to the beginning of another action (El-Tonsi 1990: 156), and also future action the results of which are conducive to occurrence of yet another future action (Šarbatov 1991: 314). The first meaning is preserved in Egyptian Arabic as well: *ba‘d^{i} ma l-qarār yiṭla‘ wi-yitnišir fi-g-girīda.. ḥa-ykūn bā‘ wi-’ā‘id fi ’Amrīka ba’a* ‘After the order is issued and promulgated in the press… *He will have sold* [the block of land] and will be in America’ (‘Awf 2000: 109).

According to C. Holes, in Egyptian Arabic this construction of Future Perfect means that the action will be definitely finished by a certain time segment, and from this standpoint the form of *ḥa-ykūn fa‘al* differs from other Future tense forms which may have the meaning of habitual or continuous action (Holes 1995: 192): *da-na maddēt ’agazti ’usbu‘ēn bass ḥa-nkūn ḫallaṣna fī-hum il-masā’il il-mu‘allaqa* ‘I had my vacation extended for two weeks, and during that time we *will have finalized* all unresolved issues’ (‘Awf 2000: 153); *ya‘ni ’in šā’ allāh fi ẓarf^{i} sana ḥa-kūn gibt kull illi ’ana ‘awzā^{h}* ‘So, God willing, I *will have acquired* all that I need within a year’ (Sālim 1986: 75).

The connection with other event or time segment is the necessary condition of using the forms of Future Perfect and Pluperfect (Wise 1975: 103). In MSA, these two forms clearly bear cause-and-effect relationship between the two actions (Šarbatov 1991: 314), but in Egyptian Arabic some other shades of meaning may appear. The Russian Arabist V. Shagal rightly notes modality as another characteristic feature of the Future Perfect Tense within the simple sentence (Šagal 1983: 460). In Egyptian Arabic its presence can be observed on the following examples with Subjunctive connotation: *ḥa-kūn bi‘taha fi l-mazād ’aw ’a‘mil tawkīl li-ḫāli w-huwwa lli ba’a bi-ybi‘hā-li* ‘I *would sell* it at auction or would issue Proxy to my uncle to sell it instead of me’ (‘Awf 2000: 154);

This dialogue demonstrates the Subjunctive meaning quite obviously: *’ana b-yithayya’-li ’innina šufna l-gada‘ da ’abl^{i} kida.. – ya‘ni ḥa-nkūn šufnā^{h} fēn ya ’aḫi? – miš fākir* ‘It seems to me that we have seen this guy before… – Where *could we have seen* him, brother? – I don’t remember’ (’Idrīs (b): 152).

2.4. *Kān ḥa-yif‘al*

The *kān ḥa-yif‘al* form is used frequently enough in modern Egyptian Arabic. The appearance of its analogue in MSA, the form of Future-in-the-Past *kāna sa-yaf‘alu* has already been discussed above. According to R. Buckley, the MSA construction of *kāna sa-yaf‘alu* denotes the two following meanings – the “will” in the past and “would have” (Buckley 2004: 562). In other words, in MSA this form signifies the action that is future with

regard to certain past action (Šarbatov 1991: 314). Also, it is used mainly in conditional sentences and indirect questions after the conjunctions *'iẕa* and *law* 'if', where based on the rules of syntax the past tense verb should be used while implying the future action (Šagal 1983: 461), and it is equivalent in this case to the meaning "would have" in English.

The first meaning which is typical for MSA can be found in the dialect texts as well: *wi-ṭili' 'ala šagarit gimmēz 'alašān yišūfu^{h}, li-'innu^{h} kān ḥa-yfūt min hināk* 'He [Zacchaeus] climbed up into a sycamore tree to see Him, for He *was about to pass* that way' (Elder 1927: 133); *kunt^{i} ḥa-tiddi š-šarāb li-mīn?* 'To whom *were you going to give* the socks?' (Sālim 1986: 157).

Also we find the meaning "would have"/ "could have", typical for the analogue MSA form, in Egyptian Arabic as well: *'ala l-'a'all kān ḥa-yib'a da musta'bali.. kunt^{i} ḥa-tra''a li-ḥadd^{i} ma 'awṣal li-mudīr 'utīl* 'At least this *could be* my future… I *could be promoted* until I become the director of a hotel' (Sālim 1986: 78).

The following examples show its functioning within both clauses of conditional sentences: *'iḥna law ma-kunnā-š ḥa-ništaġal fi s-sinn^{i} di.. ḥa-ništaġal 'imta?* 'If we *did not work* at this age, when else would we work?' (Sālim 1986: 95); *law kānu ḥa-yraḥḥalū^{h}, 'akīd ḥadd^{i} ḥa-yīgi yuṭlub il-basbūr* 'If they *were going to deport* him, someone would come for his passport for sure' (Sālim 1986: 154); *law kunt istannēt ḫamas da'āyi'.. kunt^{i} ḥa-'ulhum-lak 'ana* 'Had you waited for 5 minutes, I *would have said* it to you myself' (Sālim 1986: 97).

In modern Egyptian Arabic the meaning of the *kān ḥa-yif'al* form can be related not to the temporal point of reference or to other action (apart from the forms *kān fa'al* and *ḥa-ykūn fa'al*), but to the circumstances preventing its occurrence (Wise 1975: 103). Hence, the typical meanings of this form are:

a) the intention to exercise some action in the past, which, however, did not occur due to certain circumstances (which are not necessarily mentioned but are either implied or known to the conversation partners): *ḥaṭṭā-ha fēn? – ḫilṣit wi-kunt^{i} ḥa-štiri ġerha* 'Where did you put it? – It was finished, and I *was just going to buy* another' ('Awf 2000: 162); *kunna ḥa-nḥaḍḍar 'ašā' muftaḫar 'ašān niḥtifil bi-l-munasba di* 'We *were going to prepare* a delicious dinner to celebrate this occassion' (Sālim 1986: 50);

b) the action that nearly happened: *kunt^{i} ḥa-nsa Magda!* 'I *almost forgot* Magda' (Sālim 1986: 47); *kunna ḥa-nmūt!* 'We *have nearly died*!' ('Awf 2000: 128).

The following fragment of the dialogue demonstrates the merging of these two meanings: *li-'innik kunti ḥa-tgibī-lhum mudarrisīn ḫuṣūṣi min barra w-tidfa'ī-lhum 'ugrithum min maṣrūf il-bēt – ma-kunt^{i}-š ḥa-gīb mudarrisīn ḫāliṣ* 'Because you *nearly hired* the outside tutors and *began spending* the family budget on them! – I *was not even going to hire* tutors' ('Awf 2000: 33).

3. Specific dialect forms

The rest of the analytic tenses are used rarely in Egyptian Arabic. The construction ***bi-ykūn fa‘al***, according to A. El-Tonsi, means frequentative or habitual meaning in the present tense prior to the beginning of other action or time period: *‘ala s-sā‘a tamanya bi-ykūn ḫarag* ‘By eight o’clock he has *already left* the house’ (El-Tonsi 1990: 157). However, according to C. Holes, frequentative in this construction is related to the Future Tense (Holes 1995: 192).

The examples from the dialect literature show that the usage of this form is typical while referring to action which is supposed to be completed by the moment of speaking. In most cases we find this form preceded by some auxiliary words and expressions: *‘ala llāh ’akūn ḫadt il-qarār iṣ-ṣaḥḥ!* ‘Let’s hope I *have taken* the right decision’ (‘Awf 2000: 180); *’iw‘a tkūn ‘amalt^{i} ‘amaliyya kamān min warāya* ‘I hope you *haven’t performed* an operation behind my back’ (’Idrīs (a): 89); *min ‘ārif yimkin yikūn rigi‘* ‘Who knows – he may *have come back* already’ (’Idrīs (b): 182); *wi-fi‘lan illi ykūn iḫtabar il-iḫtibarāt di kullaha yib’a mitgaddid ḫāliṣ* ‘Indeed, one who *has passed* all these experiences comes through absolutely renewed [spritually]’ (Elder 1927: 146).

The form of ***bi-ykūn bi-yif‘al*** is represented by A. El-Tonsi as such that bears the meaning of habitual present-tense action that occurs simultaneously with the other action: *lamma b-yirga‘ mirātu^{h} bi-tkūn bi-ti‘mil šuġl il-bēt* ‘When he gets home, his wife is *doing* the housework’ (El-Tonsi 1990: 157).

There are a few examples in the studied texts with such meaning: *siyadtak ḥāla ḫāṣṣa giddan, ’in šā’ allāh bakūn bamūt lāzim yiṣaḥḥūni ’akallim siyadtak* ‘You are a special case, even if I *were dying* they should have to wake me up so that I could talk to you’ (’Idrīs (a): 13); *lamma ykūn ḥadd^{i} b-yikallimak lāzim tiḥtirim kalāmu^{h}* ‘When someone *talks* to you, you have to respect what they have to say’ (Sālim 1986: 19).

The second case of the usage of this form as it can be observed from the dialect texts is denoting some process in the Present tense, often preceded by auxiliary words: *miš bi-yi‘raf ’inglīzi kwayyis dilwa’t?.. ’iw‘a ykūn ma-yi‘raf-š* ‘Doesn’t he have a good command of English by now?.. I really hope that he *does*’ (Sālim 1986: 31).

The form of ***ḥa-ykūn bi-yif‘al*** denotes according to A. El-Tonsi and C. Holes (El-Tonsi 1990: 156; Holes 1995: 192) the action that will be happening in the course of a certain period of time or will occur simultaneously with other future action: *‘ala ma niwṣal ḥa-ykūnu b-yitġaddu* ‘When we get there, they *will be eating* lunch’ (El-Tonsi 1990: 156).

However, we may notice the shade of modality or Subjunctive in this form, like in the case of the form *ḥa-ykūn fa‘al.* This is confirmed by the following examples: *’inta b-tuḫrug min hina kull^{i} lēla s-sā‘a tamanya bi-trūḥ fēn? – B-arūḥ il-gurnāl.. ḥa-kūn b-arūḥ fēn ya‘ni?* ‘You go out from here every night at 8 p.m., where do you go? – To the editor’s office, where else *would I go*?’ (’Idrīs (a): 28); *bi-niḥdim maṣr.. ’ummāl ḥa-nkūn bi-ni<u>ḥ</u>dim mīn? il-yaman?*

'aywa, bi-niḥdim maṣr 'We serve Egypt... Who else *do we have to serve*? Yemen? Yes, we serve Egypt...' ('Idrīs (a): 43).

The form of the verb in the examples indicates that the action is supposed to continue in future. Thus, we may make a conclusion that the future form of the auxiliary verb *kān* in Egyptian Arabic bears some subjunctive connotations in the constructions *ḥa-ykūn fa'al* and *ḥa-ykūn bi-yif'al* for the Past and Present/ Future tense respectively.

Three other constructions: *kunt 'if'al*, *bi-ykūn ḥa-yif'al* and *ḥa-ykūn ḥa-yif'al*, provided by A. El-Tonsi, have not been mentioned in the works by other scholars. The studied dialect texts also do not provide examples of their realization in the spoken language. The specific construction of ***kunt if'al*** (combination of the Perfect tense second person of *kān* with Imperative), according to the A. El-Tonsi, is used to express reproach for unfulfilled action and has the meaning of the past obligatory action: *kunt*^{i} *'ul-li 'innak miš gayy* 'You *should have told* me you were not coming'; *kunti ta'āli ma-dām kunti faḍya* 'You *should have come* since you were free' (El-Tonsi 1990: 159).

According to A. El-Tonsi, the form of ***bi-ykūn ḥa-yif'al*** means the frequentative action that has to occur simultaneously or prior to other action in the present tense: *'ala ma tīgi min iš-šuġl gozha bi-ykūn ḥa-yuḥrug* 'By the time she gets back from work, her husband *is on his way out*' (El-Tonsi 1990: 157).

The form of ***ḥa-ykūn ḥa-yif'al*** has the same meaning with regard to the future tense: *'ala ma niwṣal ḥa-ykūn ḥa-ynām* 'By the time we get there, he *will be about to sleep*' (El-Tonsi 1990: 156).

It is easy to notice that the meaning of the last two forms corresponds to the function of the above-mentioned form of *kān ḥa-yif'al*, which is used quite often in Egyptian Arabic with the only difference in the meaning of the absolute tense expressed by the auxiliary verb. Thus, these three forms may be united into one group of the constructions that express intention or the event that is due to happen very soon. Regardless of the absence of the *bi-ykūn ḥa-yif'al* and *ḥa-ykūn ḥa-yif'al* forms in the sources that I studied and their occasional representation in the spoken language, we should not rule out the possibility of the gradual establishment of these "cumbersome" forms and their wider usage in Egyptian Arabic as it is the case with the construction of Past tense *kān ḥa-yif'al* and its analogue in MSA. This is also supported by the fact that the authors of the above-mentioned textbook are native speakers of Egyptian Arabic, and they do not see these constructions as artificial.

Conclusion

The total number of the compound tense constructions that I encountered in the above-mentioned texts in Egyptian Arabic constitutes about 315 forms. The following statistics

based on the material of the texts which I studied shows the tendencies in functioning of the compound tense forms in Egyptian Arabic (table 3):

Table 3. **Quantitative data based on the texts in Egyptian Arabic**

Model of the tense form	Texts from 1960 – early 21th century	Texts from the late 19th – early 20th centuries	Total
Widespread tense forms			
kān bi-yifʿal	82	26	108
kān yifʿal	28	61	89
kān faʿal	45	22	67
kān ḥa-yifʿal	23	2	25
yikūn faʿal	11	3	14
Rare tense forms			
ḥa-ykūn faʿal	5	–	5
yikūn bi-yifʿal	3		3
ḥa-ykūn bi-yifʿal	2		2
biykūn bi-yifʿal	1		1

Of course, further research based on a larger corpus of the colloquial material is needed for more precise results. Nevertheless, we may conclude that the most spread analytic tense forms in modern Egyptian Arabic are the following constructions: *kān bi-yifʿal*, *kān yifʿal*, *kān faʿal* and *kān ḥa-yifʿal.* But while studying them diachronically we notice that the usage of the imperfect verb forms marked by the *bi-* preformative increases with time, so that the ratio of *kān bi-yifʿal / kān yifʿal* in the earlier and in the modern texts is not the same: in the texts collected from the earlier period the wide range of meanings is conveyed by the *kān yifʿal* form, while in the modern texts the *kān bi-yifʿal* form is prevailing, especially in the meaning of realis mood.

It is obvious that the compound analytic verbal constructions in Arabic are setting the trend in the educated speech. The choice of language means of expressing both aspect and tense meanings of the verb is also defined by the social and educational background of the speakers and their closeness or remoteness from urban centers. In particular, the speech of the rural dwellers and Bedouins, and also that of the older generation, indicates the rare usage of *kān* as auxiliary verb. The folk tales collected by W. Spitta in the late 19th century (containing only "what his own trained ear had heard" (Spitta 1880: IX) represent the lowest number of the compound tense constructions out of the all colloquial texts that I studied. In this regard the dialect of uneducated people and Fellahin reflects the situation that is typical for the Arabic language prior to "an-nahḍa" period. But the contacts of Arabic with the languages which have other typological systems that take place in the urban centers promote analytic

developments within the grammar system of colloquial Arabic, including the verbal tense forms.

References

Al-Maasarani M. 1965. "Sravnitelnij analiz nekotoryh grammatičeskih kategorij sovremennyh arabskih dialektov", in *Semitskie jazyki. Sbornik statej* II, čast 2. 513–521.

Ar-Ramlī, Linīn. 1992. *Sa'dūn il-magnūn*. Al-Qāhira: Dār Su'ād aṣ-Ṣabāḥ.

'Awf, Yūsuf. 2000. *Ḥanīn,* Al-Qāhira: al-Dār al-miṣriyya al-lubnāniyya.

Badawi, El-Said, Carter, Michael G. and Gully, Adrian. 2004. *Modern Written Arabic: A Comprehensive Grammar*, Routledge, London and New York.

Bahloul, Maher. 2008. *Structure and Function of the Arabic Verb*, London and New York: Routledge.

Buckley, Ron. 2004. *Modern Literary Arabic: A Reference Grammar*, Librairie du Liban Publishers.

Elder, Earl E. 1927. *Egyptian Colloquial Arabic Reader*, London: Oxford University Press.

El-Tonsi, Abbas & al-Sawi, Laila. 1990. *An Intensive Course in Egyptian Colloquial Arabic,* Part 2. Cairo: The American University in Cairo, Center for Arabic Studies.

Grande B. M. 1998. *Kurs arabskoj grammatiki v sravnitelno-istoričeskom osveščenii,* Moscow: Vostočnaja literatura.

Holes, Clive. 1995. *Modern Arabic: Structures, Functions and Varieties*, New York: Longman Publishing.

'Idrīs, Yūsuf (a). *Il-Bahlawān*. Al-Qāhira: Maktabat Miṣr, Dār Miṣr li-ṭ-ṭibā'a.

– (b). *Il-Farafīr*, Al-Qāhira: maktabat Miṣr, Dār Miṣr li-ṭ-ṭibā'a.

Ğāhīn, Ṣalāḥ. 1992. "Iš-šāṭir Ḥasan", in *Il-lēla il-kibīra wi ḥams masraḥiyyāt,* Al-Qāhira: Markaz al-'Ahrām li-t-tarğama wa-n-našr.

Miškurov E.N. 1986. "Izmenenija v grammatičeskom stroe arabskogo literaturnogo jazyka", in Nikolskij L.B. (ed.), *Zarubežnij Vostok: jazykovaja situacija i jazykovaja politika*. Moscow: Nauka. 119–125.

Miškurov E.N. 1985. *Tipologija dialektnogo i literaturnogo grammatičeskogo stroja sovremennogo arabskogo jazyka,* Avtoreferat diss. d-ra filol. nauk.

Mitchell T.F. 1962. *Colloquial Arabic. The Living Language of Egypt*, London: The English Universities Press.

Plungyan V.A. 2000. *Obščaja morfologija. Vvedenie v problematiku*, Moscow: Editorial URSS.

Sālim, 'Alī. 1986. *'Awlad-na f-Landan*, Al-Qāhira: Maktabat Madbūlī.

Selivanova O.O. 2006. *Sučasna lingvistyka: terminologična encyklopedija*, Poltava: Dovkillja-K.

Sifr al-ḫurūğ bi-l-luġa al-miṣriyya al-'āmma. 1925. *Al-ğam'iyya al-birīṭāniyya wa-l-'ağnabiyya li-ntišār al-kutub al-muqaddasa,* Al-Qāhira: Maṭba'a hindiyya bi-l-Mūski.

Spitta-Bey, Wilhelm. 1880. *Grammatik des Arabischen Vulgärdialectes von Aegypten*, Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung.

Šagal V.E., Merekin M.N., Zabirov F.S. 1983. *Učebnik arabskogo jazyka*, Moscow: Voennoe izd-vo.

Šarbatov G.Š. 1991. "Arabskij literaturnij jazyk, sovremennije arabskije dialekty i regionalnije obihodno-razgovornije jazyki", in *Jazyki Azii i Afriki* IV, kniga 1. Moscow: Nauka. 250–330.

Šarbatov G.Š. 1968. "Vyraženie vremeni v sovremennom jegipetskom dialekte", in Kovalyov A.A. & Gabuchan G.M. (eds.), *Arabskaja filologija. Sbornik statej*. Moscow: Izd-vo MGU. 121–131.

Willmore, J. Selden. 1905. *The Spoken Arabic of Egypt*. *Second Enlarged and Revised Edition*, London: David Nutt.

Wise, Hilary. 1975. *A Transformational Grammar of Spoken Egyptian Arabic*, Oxford: Blackwell.

CLAUSE ORDER FLEXIBILITY AND VERBAL PERIPHRASES IN CONDITIONAL SENTENCES IN CONTEMPORARY LITERARY ARABIC

Ovidiu Pietrăreanu
University of Bucharest

Abstract. The following paper deals with the occurrence, in a number of cases sufficiently large to signal a possible evolutionary trend, of periphrastic verbal constructions roughly corresponding to the conditional mood of the English language or other languages where the different types of conditional sentences are determined by means of specific verbal moods and tenses. The phenomenon seems to be restricted to counterfactual and hypothetical conditional sentences, and generally to those sentences whose protases and apodoses are inverted. The overall picture emerging from these data is that we may be facing the first stages of a process leading to the emergence of a system relying more heavily on verbs and verbal constructions at the expense of particles. This fact, coupled with a few instances where verbal periphrases equivalent to the English conditional mood occur even outside the formal framework of conditional sentences, suggests the existence of a larger scale phenomenon implying the proliferation of such constructions beyond this type of sentence.

Keywords: conditional, clause order, verbal periphrasis, tense, mood, counterfactuality, hypotheticality.

One can make a strong case in favor of the opinion that a conditional sentence is one of the most obvious cases of the detachment of a speaker's discourse from a referential correspondent ascribable to his / her vision of objective reality. Not only is there not a link, assumed by the speaker, between his / her utterance and a referential realm represented by reality as he /she perceives it, as in the case of other more or less complex structures, but it can even be said that the very specificity of conditionals consists in exploring paths diverging from that link or even, in the case of counterfactuals, going against it. This structure has made the object of investigations in various disciplines and different, often diverging theories have emerged about it, some of which attempt at reshaping or utterly changing received views about the matter, the ramifications of the paths of inquiry extending to different disciplines (linguistics, philosophy, psychology) and even crossing the boundaries between them[1]. In the

[1]A fairly comprehensive review of the various viewpoints and theoretical backgrounds of the different approaches to conditionals can be found in the "Overview" (Ferguson et al.) of the volume *On Conditionals* (ed. Traugott et al. 1986, republished in 2009).

particular case of Literary Arabic, contemporary texts seem to point towards a series of evolutionary trends that challenge, at least in some respects, the classical norms as they are expounded in reference works, whether they have a normative or a descriptive character (the maximum degree of mobility and propensity for change is, not surprisingly, registered in texts published by the mass media, as writing in this kind of environment usually involves being exposed to the influence of numerous types of written or oral discourses, whether in Arabic or in other languages, another favorable factor for this kind of developments and their often conspicuous character being, most likely, the enhanced rhythm of writing and publishing, which has as a result the speeding up of processes that might take longer to emerge or take hold in other environments and conditions). The fact that conditionals are among the structures that incur some detectable evolutions in Literary Arabic is not particularly surprising – it is to be expected that, if the norm of a language is as stable as that of Literary Arabic, changes and evolutions tend to appear, oftentimes rather surreptitiously, in its most complex structures, pertaining to areas where they are less conspicuous, less exposed to direct observation and less connected to the elementary parts of the system, such as morphology or simpler syntactical structures.

The data we will be discussing were gathered over a span of three years (2011-2013) from articles published by the websites of the newspapers *al-Ḥayāt* (www.alhayat.com), *aš-Šarq al-'Awsaṭ* (www.aawsat.com), *al-Quds al-ᶜArabī* (www.alquds.co.uk) and the al-Jazeera channel (www.aljazeera.net); the texts we have focused on generally fall within the category of editorials and opinion articles, as the expectation to find conditionals with some frequency is greater in texts of an argumentative nature[2].

The background against which we will project our observations will be provided by two reference works – William Wright's grammar (*A Grammar of the Arabic Language*, republished in 1996), whose account on conditionals will be taken as a witness on the state of affairs in pre-modern Literary Arabic, and Elsaid Badawi, M.G. Carter and Adrian Gully's *Modern Written Arabic – A Comprehensive Grammar* (2004), whose remarks on the subject will be used as reference points in assessing the evolutions witnessed by modern and contemporary Literary Arabic.

One observation that may come up when reading Wright's chapters and paragraphs devoted to conditionals and the regime of verbs and verbal structures that occur inside them

[2] In their article "Conditionals in discourse: a text based study from English", Cecilia E. Ford and Sandra E. Thompson point to statistic data showing that, within their corpus, conditionals are more frequent in oral than in written discourse (Ford & Thompson 2009: 354); if this is to be deemed as holding true for other languages as well, then argumentative written texts are, from this perspective, the closest written type of discourse to the oral ones, as arguing in favor of an idea or a position is akin to engaging the reader in a virtual debate where persuasive techniques are likely to involve conditionals among other devices.

and projecting them against the data gathered from a modern corpus is the absence of any remark concerning cases when the protasis and the apodosis are inverted[3]. As for Badawi et al., they mention the possibility, contrasting it with the norm of Classical Arabic that a work like Wright's is supposed to reflect: MWA (i.e. Modern Written Arabic) maintains broadly the CA (i.e. Classical Arabic) order of protasis – apod. in conditional sentences. However, the order in MWA is often reversed (Badawi et al. 2004: 640); as with *'in* and *'iḏā*, *law* clauses may be inverted. Under these conditions the inverted apod. does not bear the prefix *la-* (Badawi et al. 2004: 649); the most common clause sequence is still the CA order protasis + apod., but this order is now commonly reversed (Badawi et al. 2004: 659).

The consequences of this increased flexibility of clause order within conditional sentences do not appear to be overdramatic if we are to assess them based on the examples given by the authors to illustrate the phenomenon in the case of the conditional particles *'in* and *'iḏā*: *sa-taᶜūdu l-ḥarāratu li-muᶜaddalātihā ṭ-ṭabīᶜiyyati 'in baqiya ḍ-ḍaġṭu l-ğawwiyyu ka-mā huwa* ("the temperature will return to its normal levels if the air pressure stays as it is" – trans. Badawi et al.) – Badawi et al. 2004: 641; *lā ᶜazā'a lahum 'iḏā lam yaᶜrifū ḏālika* ("it is no consolation to them if they do not know that" – trans. Badawi et al.) – Badawi et al. 2004: 659; *yaštaddu bihā hāḏā l-'iḥsāsu 'iḏā šaᶜarat bi-'annahu yuhaddidu ḥaqqahā* ("this feeling will intensify if she feels that he is threatening her right" –trans. Badawi et al.) – Badawi et al. 2004: 659. Even these examples illustrate, however, one particular feature of Arabic conditionals that we found so far no mention of in crosslinguistic studies dealing with conditionals, and yet is all too familiar to those acquainted with Literary Arabic: verbs in conditional sentences do not carry a conditional meaning on their own, but as a result of their falling under the government of conditional particles that *precede* them (that is, the perfect forms whose presence is generally required in sentences introduced by *'iḏā* and *law* and the perfect or apocopated forms found in those introduced by *'in* do not convey their specific meanings in these contexts just by virtue of their presence in a conditional sentence, but only in connection with the conversive power of these particles, which they cannot exert unless they precede the verbs in question; as a result of this fact, if the apodosis comes before the

[3] The protasis-apodosis order is, in fact, a serious candidate for being considered one of the universals of natural human language, being postulated as such by Joseph H. Greenberg, who lists it among the Universals of Word Order: "In conditional statements, the conditional clause precedes the conclusion as the normal order in all languages" (Greenberg 1963: 84-85); Bernard Comrie, discussing this universal within the framework of the question of clause order in the case of conditionals, states that "work leading up to [his] paper has uncovered no counterexamples to this generalization" (Comrie 2009: 83-86), and also lists some of its possible explanations, among which the fourth and last one (summarized in the formula "the linear order of clauses is iconic to the sequence of steps in the argumentation" - Comrie 2009: 86) appears to be considered the most plausible one, being also correlated with John Haiman's (1978) hypothesis about conditional clauses having a topical nature.

protasis, then its verb is no longer governed by the conditional particle)[4]. The consequence of this fact, as long as we are in the realis realm, is that not only can the verb of the apodosis take on whatever form, in terms of aspect or mood, it would take outside the boundaries of a conditional sentence, but the apodosis itself can acquire whatever structure it could have if it were not integrated into a conditional sentence[5]. The same thing can be said, as far as the formal level is concerned, about an irrealis conditional; the situation is different, however, at the semantic level, as the verb of the apodosis has to convey, on its own and outside the formal context provided by the conditional particle, the adequate meaning for such a sentence. The example provided by Badawi et al. for the inversion of the protasis-apodosis order in a sentence involving the particle *law* is not conclusive in this respect: *yumkinuhā ... 'an taḥtafiẓa bi-naḍārati wa-šabābi bašaratihā lawi ttabaᶜati n-naṣā'iḥa t-tāliyata* ("she … can keep the freshness and the youth of her complexion if she follows the following advice" – trans. Badawi et al.) – Badawi et al. 2004: 649. On the one hand, the translation of this sentence implies that it is treated as a case where the particle *law* "loses its counterfactual quality" (ibidem 647, see also 636-637). On the other hand, even if this were not such a case, the verb *'amkana* is a modalizer whose meaning could be taken as approximating, à la rigueur, by the means of its lexical semantic charge, the information a verb within an irrealis conditional is supposed to convey.

Our corpus provides us, however, with a number of examples suggesting that there are cases where, the clause order of *law* conditionals being inverted, their counterfactual or hypothetical quality is maintained and the problem raised by this fact for the verb of the apodosis is treated in different manners. There are situations where there may be some ambiguities as to which interpretation is the fittest for a given conditional sentence in a given context, and the following passage is a revealing example:

[4] This requirement can be taken as suggested rather than explicitly stated by Wright in formulations such as: "if two correlative clauses follow the hypothetical particle *law*, *if* … the verbs in both clauses have usually the signification of our pluperfect subjunctive or potential, though occasionally too of our imperfect subjunctive or potential" (Wright 1996: II, 6); "after *'iḏā when*, *as often as*, … the perfect is usually said to take the meaning of the imperfect … Consequently, if the particle *'iḏā* or *'iḏā mā* be followed by two correlative clauses, the first of which extends its conversive influence to the verb of the second, the verbs have in both clauses either a present or a future signification" (Wright 1996: II, 9-10). The absence of an explicit mention of such a requirement is not surprising, however, as long as the possibility of the two clauses being inverted is not taken into account, as we have already mentioned.

[5] These possibilities exist even without the clause order being changed, but in that case the apodosis is usually introduced by the particle *fa-*, which marks, in this context, precisely the exemption of the clause it introduces from the conversive power of the conditional particle ("this particle is used to separate the protasis and apodosis of a conditional sentence, when the conditional particle of the protasis either cannot exercise any influence upon the apodosis, or is not required to do so" – Wright 1996: II, 345).

1.*silāḥu l-muwāǧahati ṯ-ṯaqāfiyyati llaḏī našharuhu ḍidda 'isrā'īla, wa-huwa llaḏī nbanā ᶜalayhi mawqifu naṣri llāhi, yanbaġī 'an naᶜrifa kayfa nuwaǧǧihuhu li-yuṣība hadafahu. maṯalan fī dawrati mihrağāni kān al-ḥāliyyati lā yūǧadu filmun 'isrā'īliyyun fī l-musābaqati r-rasmiyyati wa-lākin hal yansaḥibu yusriyyun law kāna hunāka filmun 'isrā'īliyyun munāfisun lahu? bi-ṭ-ṭabᶜi lā.*

we must know how to direct the weapon of cultural confrontation, that we unsheathe against Israel and is also the one upon which Nasrallah's position is based, so that it may hit its target. For example, at the present edition of the Cannes Festival there is no Israeli film in the official competition, but should Yousry withdraw if there were an Israeli film competing with him? Of course not. (aš-Šināwī 2012).

The broader context, going beyond the limits of the present paragraph, is represented by the author's defense of the director Yousry Nasrallah's position after he declared he would not allow his film to be shown in Israel, and, at the same time, by the plea for Arab films not to be withdrawn from competitions where Israel is present. As for the narrower context of the conditional sentence, the first problem we are faced with is assessing whether it is a counterfactual or a hypothetical one, and the text provides us in this regard with clues pointing in different directions: the adverbial *maṯalan* ("for example") suggests that the particular case of the 2012 edition of the Cannes Festival is to be considered an example of a broadly applicable principle concerning the way Arab directors should approach the question of boycotting Israel, in which case the conditional could be interpreted as being rather hypothetical (as the possibility of the director's facing the competition of an Israeli movie in the future cannot be excluded); at the same time, the adversative conjunction *lākin* seems to tilt the balance in favor of interpreting the conditional as directly opposed to the statement about the absence of an Israeli film from the present competition, in which case it can be viewed as being simply counterfactual. Whatever the interpretation of the conditional may be, as long as the interpretation of the apodosis as expressing the author's position that the director should not withdraw from the competition is compatible with both analyses, the imperfect indicative form of the verb *yansaḥibu* has a modalizing quality that can also be observed in other contexts involving the indicative mood, such as formulas as simple as, for instance, *mā 'aᶜmalu?* ("what should I do?"), and it can even be assumed that one of the incentives for the inversion of the protasis-apodosis order in this case may have been the need for this modalizing potential to be actualized without the constraints it would have faced had it come after the particle *law*.

The following passage contains a conditional sentence in which the inversion of the two clauses apparently has no effect on the form of the verb of the apodosis, i.e. the verb is maintained in the perfect form as if it were after the particle *law*:

2. *al-'akīdu 'anna s-sibāqa l-maḥmūma 'ilā l-huğūmi l-muḍāddi l-'īrāniyyi fī sūriyā wa-l-ᶜirāqi lam ya'ti l-'āna lawlā 'idrāku ṭihrāna 'anna mağmūᶜata d-duwali s-sitti lan tumhilahā ṭawīlan baᶜda ntiḫābāti r-ri'āsati l-'īrāniyyati…*
it is certain that the feverish race towards Iran's counterattack in Syria and Iraq would not come now if it were not for Tehran's realizing that the group of the six states will not grant it a long respite after the Iranian presidential elections… (Quṣaybātī 2013).

The form of the verb of the apodosis in (2) can have no explanation other than its maintaining in the form it is supposed to have after the particle *law*, despite the inversion of the two clauses. One key element provided by the text sustaining this view is the adverbial *al-'āna* ("now"), used as a modifier of the verb (and which may be considered to act, in a way, as a compensatory element meant to nullify the specific semantic charge of the perfect outside a conditional, in the absence of the government of *law*, neutralized by the clause order). As for the meaning of *law* in this context, it has unequivocally a counterfactual quality, as it is patently clear that the author considers "the feverish race towards Iran's counterattack in Syria and Iraq" an event actually taking place. One can also think about factors that may have contributed to the inversion. In their previously mentioned article, Ford and Thompson have put forth a series of possible motivations for such a phenomenon in English written and spoken discourse[6]. Out of these motivations, the one who seems closer to the situation in (2) is the first one, only inasmuch as it involves formal, morpho-syntactical reasons, as it appears that one of the stimuli for the inversion in our case may have been the presence of a subordinating clause that would have required, in the absence of an inversion, the somewhat more tortuous solution based on the presence of the *ḍamīr aš-ša'n* (**al-'akīdu 'annahu lawlā 'idrāku ṭihrāna…*); also, the relatively increased syntactic complexity of the protasis, which has a dependent clause of its own, may have contributed to this choice.

The conditionals in (1) and (2) exhibit, however, isolated cases (at least as far as our corpus is concerned), in which the apodosis has a simple, non-periphrastic verb (we could even say that such a choice is restricted, in a way, to the conditional present in (2), for the imperfect indicative form in (1) cannot be justified, as we were able to see, by its occurring in an initial apodosis alone). Much more widely attested is the choice of recurring, in the case of the clause order inversion in conditionals, to a verbal periphrasis in the apodosis, a solution

[6] In the case of written discourse, the possible reasons they have identified for the inversion of the clause order within a conditional sentence in English are the following: "the embedding of the conditional and consequent within a nominalization, an infinitive or a relative clause"; "the tendency for an 'interesting' subject to appear in a nondependent, rather than in a dependent, clause"; finally, "another factor which seems to warrant a conditional's tendency to migrate to final position is its length; while not all the final conditionals were longer than their consequents, many were, and for those, this seemed to be the primary factor precluding their appearing in initial position" (Ford & Thompson 2009: 359-361).

that has some grounding in the morpho-syntactic features of conditionals already present in Classical Arabic: "occasionally *kāna* is placed between *law* and the perfect in the protasis of the sentence, and sometimes *kāna* is repeated before the perfect in the apodosis; if this be the case, the signification of the verbs in both clauses is always and necessarily that of the pluperfect" (Wright 1996: II,7-8). This possibility of the occurrence of the periphrastic structure *kāna fa^{c}ala* in one or both clauses of the conditional sentence is extended, in a number of cases where the inversion of the protasis-apodosis order takes place, so that this structure appears in some of the initial apodoses in our corpus, as in the following paragraph:

> 3. *rakkaza ṣ-ṣiḥāfiyyūna ^{c}alā "^{c}askariyyi d-dawriyyati llaḏī kāda yuġayyiru tārīḫa miṣra 'iḏā 'aṣarra ^{c}alā mawqifihi wa-ṣādara s-sayyārata 'awi ṣṭaḥaba l-binbāšī ^{c}abda n-nāṣiri ^{c}alā qismi š-šurṭati', wa-rubbamā kāna fa^{c}ala law ^{c}arafa 'anna l-kūlūnīla yata'āmaru ^{c}alā š-šar^{c}iyyati d-dustūriyyati li-l-qiyāmi bi-nqilābin ġayri qānūniyyin.*
> The journalists concentrated on 'the patrol military who almost changed Egypt's history if he had stood his ground and confiscated the car or taken major Abdel Nasser with him to the police section', and maybe he would have done it if he knew that the colonel was plotting against constitutional legality in order to launch an illegal coup[7]. (Darwīš 2012).

Since the *kāna fa^{c}ala* structure is, outside conditional sentences, the equivalent of the English pluperfect, time reference becomes an issue in a case such as the one facing us in (3) – especially if we take into account that, at least at the formal level, the verb of the apodosis falls outside the incidence of the conditional particle introducing the protasis – and we are bound to ask ourselves, if we are to think in these terms, what is the past moment or event before which the action designated by the verbal periphrasis in the apodosis is supposed to have taken place. If we look at a possible temporal relation with the state of affairs designated, in a counterfactual scenario, by the final protasis, we can easily see that we cannot envisage the possibility that there be a precedence of the temporal reference of the apodosis towards that of the protasis[8]. Moreover, the relationship between the two is not of a temporal,

[7] This passage exhibits, alongside the conditional whose apodosis contains the *kāna fa^{c}ala* periphrasis, a conditional that illustrates an evolution close to what Badawi et al. signal when talking about the occurrence of the particle *'iḏā* "with same syntax and sense as *law*" (Badawi et al. 2004: 656-657) - it is true, however, that their examples are conditionals having a rather hypothetical nature whose clause order is not inverted, whereas the present conditional, besides being a counterfactual, also reinforces the idea that some modal verbs (in this case, *kāda*) are, by virtue of their specific semantic charge, compatible with hypothetical or counterfactual scenarios and are thus able to compensate for the absence of the governance of a conditional particle (v. supra).

[8] The realization of such a possibility is, overall, a rather rare occurrence, as the much more probable and frequent situation is the opposite one; while discussing the possible explanations for the protasis-apodosis order, Bernard Comrie mentions the hypothesis that this particular order may reflect the fact that most of the time the protasis precedes the apodosis in terms of time reference, and ends his observations on the subject with the

but rather of a logical nature, as the fact depicted by the protasis is meant to be a cause for that which the apodosis designates and, inasmuch as causality relationships can have or acquire a temporal dimension, the events of the protasis should be viewed as coming before those of the apodosis.

The same observation can be made about the following two examples, where the events described in the apodoses can hardly be said to occur before those which the protases designate:

> 4. *rubbamā mā kuntu ᶜudtu ’ilā l-mawḍūᶜi lawlā ’annanī fī l-yawmi t-tālī kuntu ’aqra’u fī ṣ-ṣafḥati l-’ūlā min ‘nyū yūrk tāymz’, maᶜa baqiyyatin šaġalat ṣafḥatan kāmilatan, ᶜani l-muhandisi sāntiyāġū kālātrāfā lladī tāraᶜalayhi z-zabā’inu…*
> And maybe I would not have revisited the subject if I hadn’t read (lit. “if it weren’t for the fact that I was reading”) the next day, on the first page of the ‘New York Times’, together with a continuation covering a whole page, about the architect Santiago Calatrava, against whom the customers have risen… (al-Ḫāzin 2013a).

There is no doubt that the event designated by the apodosis in (4) cannot be viewed as coming before the one that the protasis designates, as the relationship linking them is of the same nature as the one linking the clauses of the conditional in (3) – it is a causality relationship, whereby the author’s decision to revisit the subject of the Iraqi architect Zaha Hadid’s work comes as a result of his reading a material on the Spanish architect Santiago Calatrava. This time the temporal dimension of the causality relationship is even clearer than in (3), as the moment of the author’s writing his own article comes definitely after he has read the aforementioned material.

> 5. *šuᶜarā’u n-nahḍati kānū qaḍaw kam(a)dan law ᶜāšū baynanā l-yawma, ’illā ’annahum raḥalū wa-baqiya lanā šiᶜruhum.*
> The Renaissance poets would die of grief if they were living among us today, but they went away and their poetry is still with us. (al-Ḫāzin 2013b).

The complements *baynanā* and *al-yawma* modifying the verb of the protasis contribute to disambiguating the temporal reference of the conditional sentence as a whole in (5), as the counterfactual scenario it describes is supposed to take place nowadays. As for the type of relationship between the events of the two clauses, it is not as unequivocally or directly causal

following remark: “this explanation would suggest that if the temporal relation is reversed, the clause order should (at least statistically) shift … this prediction now simply requires empirical testing; I doubt whether such testing will be easy, given the low textual frequency of conditionals where the temporal reference of the apodosis precedes that of the protasis…” (Comrie 2009: 85).

as it is in (3) and (4), for the direct cause of the death of the Renaissance Arab poets if they were living today is designated by the modifier *kam(a)dan*, but it is not totally absent either, as their grief would come as a result of the events they would witness if they were living today. Whatever the assessment of the type of relationship between the two clauses of the conditional may be, however, it is clear that the justification of the *kāna fa^{c}ala* structure inside the apodosis by its temporal reference preceding that of the protasis is to be excluded.

A distinct situation faces us in the following passage, where there is no conditional sentence at least at the level of linguistic expression, and yet there are three perfect verbs modified by one *kāna* preceding all of them, in a context which leaves no doubt about the counterfactual quality of the scenario they describe:

> 6. *marrati l-wāqi^{c}atu min dūni htimāmin mina l-'awsāṭi l-ḥukūmiyyati 'aw ḥattā l-mu^{f}āriḍati … bi-l-'amsi naṣaba muwāṭinun mišnaqatan ^{c}alā s-sūri l-ḥadīdiyyi li-maqarri l-ḥukūmati ṯumma sāra^{c}a fī 'i^{c}dāmi nafsihi … ṭab^{c}an ḥabarun ka-hāḏā qabla ṯ-ṯawrati kānat kullu l-quwā llatī tataṣāra^{c}u l-'āna staġallathu wa-rawwağat lahu, wa-taḥawwala mawḍū^{c}an ra'īsiyyan fī kulli barāmiği t-tūk šū.*
>
> The incident went by unnoticed by government or even opposition circles … not long ago a citizen put up a hanging device on the iron wall of the government headquarters and rushed into executing himself … of course, news of this kind before the revolution would have been exploited and promoted by all the forces that are now fighting with each other and it would have become a major subject on all the talk shows. (Ṣalāḥ 2013).

The sentence containing the three verbs modified by *kāna* could be interpreted as a surface structure reflecting an underlying conditional sentence, since it can be reformulated as such, while keeping unchanged the information it is supposed to convey and, given that the verbs fall within the predicate of a nominal sentence, its closest reformulation would be one whereby the subject, coming before the verbs as it does in the surface structure, would be integrated in the protasis, as in, for instance, **law (kāna) ṣadara ḥabarun ka-hāḏā qabla ṯ-ṯawrati*…. This clause order would be more than justified, as, besides the fact that the protasis-apodosis order is the default one, its inversion in this case would have the protasis come after no less than three apodoses, which is very unlikely to occur, especially if we take into account the difficulties arising from the anaphoric point of view. Therefore, if we were to base our analysis of this sentence on its reconstruction as a formal conditional, we would have to assume that the clause order, in its case, is not inverted. Since we rely, however, on the surface structure of our material, we will take note of the appearance of verbal structures of the *kāna fa^{c}ala* type describing a counterfactual scenario in the absence of the formal framework of a conditional sentence.

The fact that the element expandable into a protasis precedes these verbal structures in (6) does not seem to be totally irrelevant, however, as it is not the only case where a *kāna fa^{c}ala* structure contributing to the description of a counterfactual scenario occurs in the absence of a formal conditional sentence and also follows a noun phrase that could be paradigmatically substituted by a protasis:

> 7. *wa-naqalat ṣaḥīfatu (ğīrūzālīm būst) al-'isrā'īliyyatu ^{c}an 'ītāmār rābīnūfītš as-safīri l-'isrā'īliyyi s-sābiqi fī wāšinṭuna l-qawla li-l-'iḏā^{c}ati l-'isrā'īliyyati: 'la-qad ẓalla l-barādi^{c}iyyu li-'a^{c}wāmin ^{c}adīdatin munīḥan li-l-ġāyati li-l-'īrāniyyīna, wa-bi-dūni mawqifihi l-layyini lā 'a^{c}taqidu 'anna l-'īraniyyīna kānū qad waṣalū 'ilā mā waṣalū 'ilayhi ḥāliyyan...'.*
>
> The Jerusalem Post quoted Itamar Rabinovich, Israel's former ambassador to Washington, as telling the Israeli Radio: 'El-Baradei has remained for many years extremely comfortable for the Iranians, and without his lenient attitude I don't think that the Iranians would have got to the point where they are right now…'. (E. B. of Q.A. 2013a).

The phrase *bi-dūni mawqifihi l-layyini* in (7) can be, just as its correspondent in (6), expanded into a protasis (that could be formulated as **lawlā mawqifuhu l-layyinu*), which would yield a result similar to what we obtained by reformulating the previous example – namely, the integration of the verbal periphrasis *kānū qad waṣalū* in an apodosis following the protasis. The explanations for the position of these noun phrases can be looked for from different angles. One of them is the possibility that their position be governed by laws pertaining to the role conditionals (if we accept to treat these sentences as semantically conditional) play, within the context of the larger textual units containing them, in the unfolding of particular lines of argumentation. In this respect, we think that a highly plausible explanation can be given based on two of the roles Ford and Thompson identify for protases occupying an initial position in conditional sentences: in the case of (6), the noun phrase *ḫabarun ka-hāḏā* is meant to resume the previously displayed information (the attempted suicide by a citizen by hanging himself on the wall of the government headquarters), so as to facilitate the introduction of a statement the author has to make about that information[9]; as for (7), the prepositional phrase seems to play the second role attributed by Ford and Thompson to initial protases - to introduce a line of reasoning based on a situation contrasting with the one the author has just presented (namely, what would have happened if El-Baradei hadn't been lenient towards the Iranians) – a role that they do not fail to mention it can also be

[9] "Perhaps the most obvious way in which a conditional clause can serve as shared knowledge for the following material is the case of a conditional which repeats an earlier claim" (Ford & Thompson 2009: 356).

played by counterfactual conditionals[10]. Another possible explanation, which by no means excludes the previous one, can also be inspired by Ford and Thompson's study on conditionals, and this time we can revert to their thoughts on the situations in which protases tend to occupy the final position, as some of these cases bear witness to the fact that the length of the clauses can be a factor contributing to their placement in a certain position – in connection with such cases they make the following statement: "though very little work has been done on length of initial dependent clauses as a variable in difficulty in processing of sentences in discourse contexts, we predict that such research might provide processing evidence to support the tendency of writers to avoid initial dependent clauses which are disproportionately long with respect to their associated main clauses" (Ford & Thompson 2009: 361). In the case of (6) and (7) we would have to assume that the same reasoning applies also at the level of phrases; on the other hand, the very fact that the position of these noun phrases within their clauses can be explained by resorting to speculations concerning protases and dependent clauses in general is, we think, yet another argument for treating them as reflecting underlying protases, thus reinforcing the view, already strongly supported by context and interpretation, that we are dealing with semantically conditional sentences.

Since the relationship between the verbs of the two clauses of these conditional sentences in terms of temporal reference cannot be taken as a plausible explanation for the *kāna fa^{c}ala* periphrasis inside the apodosis, one might think that, as the apodosis is the first clause of the conditional sentences in (3), (4) and (5), the verb *kāna* comes as a temporal marker specifying the temporal relation of the sentences as a whole with their context or with the moment of speech, i.e. their projection in a moment in the past, before the moment of speech or of some other event. This supposition does not seem to be strongly supported by evidence, however, as the time reference of the conditional in (5) is explicitly marked otherwise by the modifiers of the verb of the protasis, while the time reference in (4) can also be inferred from the context as being rather close or even identical to the moment of speech. The next passage appears to further invalidate such an assumption:

> 8. *hīġz muraššaḥun li-ğā'izati nūbil ba^{c}da ktišāfi ^{c}ulamā'a fi suwīsarā 'aḫīran ṣawāba naẓariyyatihi ^{c}ani ktisābi l-ğuzay'āti l-'asāsiyyati ḥağman ba^{c}da ḫamsīna ^{c}āman ^{c}alā ṭarḥihi. fī 1963 qāla 'inna hunāka ğuzay'ātin tušakkilu ğuz'an min ḥaqli ṭāqatin ḫafiyyin yamla'u l-farāġa fī l-kawni, wa-'innanā ma kunnā wuğidnā lawlā hāḏā l-ḥaqlu 'aw mā yušbihuhu.*

[10] "A second way in which a conditional clause serves as a topic by providing shared knowledge for the following material is the case in which the conditional offers a contrast to something which has gone before … Another way in which contrast can be indicated, of course, is by means of a counterfactual" (Ford & Thompson 2009: 357).

> Higgs is nominated for the Nobel prize after some scientists in Switzerland have discovered lately that his theory about basic particles acquiring a volume / mass is correct, fifteen years after he launched it. In 1963, he said that there are particles that form a part of a hidden energy field that fills the void in the universe, and that we wouldn't exist if it were not for this field or something similar to it. (Bayṭār 2013).

The verb *kunnā* in (8) cannot be taken as a temporal marker signifying the projection of the counterfactual conditional in the past, as the reference here is represented by a perpetual reality, governed by a law of physics whose validity is in no way dependent on time. This fact makes us look elsewhere for an explanation and assume that *kāna* in these contexts may contribute to the marking of hypotheticality or counterfactuality. When looking at what Bernard Comrie has to say about time reference and the marking of highly hypothetical conditionals, we find that one of his statements can be deemed relevant in this context. Without entering a debate about whether conditionals mark by themselves, and independently of context and their interpretation, the actual factuality or counterfactuality of the scenarios they describe (as Comrie believes that this type of information is not inherently marked by conditionals, which only mark low or high hypotheticality – Comrie 2009: 88-93), we think that the following statement he makes about highly hypothetical conditionals can apply to the sentences involving the use of the *kāna fa^{c}ala* periphrasis we have discussed so far (provided we accept that what he says about highly hypothetical conditionals also applies to counterfactuals in a theoretical perspective which does not exclude them): "one frequent phenomenon crosslinguistically in conditionals with high hypotheticality is loss of tense distinctions" (Comrie 2009: 93). We believe that this observation can, to some extent, provide a framework for the evolutions underlying the use of *kāna* in these sentences, as one cannot deny that it is originally a marker associated with past time reference and, on the other hand, that its association with time in these contexts seems to be mitigated or even, in some particular cases, altogether obliterated.

The motivated nature in terms of time reference seems to be a somewhat more sustainable assumption when it comes to another verbal periphrasis occurring rather frequently in initial apodoses – *kāna sawfa / sa-yaf^{c}alu*, bearing, outside conditional sentences, the meaning of a future in the past – as the future marker of this structure can be deemed to reflect the fact that the events described by the apodosis are, most of the times, implicitly viewed as occurring after those described by the protasis (v. supra). If this be the case, and if we corroborate this assumption with the possibility that *kāna* function as a marker of hypotheticality or counterfactuality (or at least contribute to the marking of this type of information, alongside the particle introducing the protasis), the whole structure can be seen

as motivated in the context of the conditionals containing it. Let us now look at the following example:

> 9. *wa-'atasā'alu hunā mādā kāna sa-yaqūlu ṭ-ṭabāṭabā'iyyu law kāna qad qara'a hādā l-kitāba lladī yatanāwalu sīrata tilmīdihi l-mazᶜūmi.*
> And I wonder here what would Tabataba'i have said if he had read this book that deals with the biography of his alleged disciple. (Ṭāhirī 2013).

In this conditional sentence, the verbs in both clauses are modified by *kāna*, which can be analyzed in more than one way: either we assume that there is a redundancy and that *kāna* marks in them both the same grammatical category, which would most likely be time, in accordance with what Wright states about the possibility that it occur before the verbs of the two clauses of a conditional, generating structures corresponding to the English pluperfect, with the sole difference of clause order – v. supra); there is, however, another possibility, which we think might be the most plausible if only because it helps explaining the redundancy away, whereby *kāna* plays a separate part in each of the two periphrases, occurring as a temporal marker in the protasis and as a marker of counterfactuality in the apodosis, in which case such a context would further strengthen the idea that *kāna* marks counterfactuality when appearing inside an initial apodosis, its presence in both clauses, in (9), being facilitated by the very fact that it plays a different part in each one of them.

In most of the cases, however, *kāna* only appears as a modifier in the apodosis, as in the following passage:

> 10. *sa'altu l-'amrīkiyyata bi-ḫtiṣārin: law huzima š-šaᶜbu fī l-muwāğahati maᶜa n-niẓāmi, hal kuntum sa-taᶜtabirūna 'anfusakum muntaṣirīna 'amāma 'īrāna li-'annakum taraktumūhā tahzimuhu huwa wa-tunqidu niẓāmahu? … 'idā kāna šaᶜbu sūriyā ḥaqqaqa 'inğāzātihi ḍidda ğayši s-sulṭati 'l-qawiyyi' raġma ᶜadami waḥdati l-muᶜāraḍati wa-nqisāmi muğtamaᶜihi wa-bi-'aqalli qadrin mina s-silāḥi, mādā kāna sa-yaḥdutu law tammat musāᶜadatuhu wa-tamakkana min tağāwuzi nqisāmātihi wa tahāfuti muᶜāraḍatihi?*
> I asked the American woman briefly: if the people were defeated in their confrontation with the regime, would you deem yourselves victorious before Iran for having let her defeat them and save their regime? … if the people of Syria have been able to achieve their accomplishments against the 'powerful' army of the authorities despite the lack of unity of the opposition and the division of their society and with the least amount of weapons, what would happen / have happened if they were / had been helped and were / had been able to overcome their divisions and the breakdown of their opposition? (Kīlū 2013).

This passage contains no less than three conditionals, the last of which is embedded in the second one. In the first conditional, the default clause order is preserved, most likely because the protasis contains the information taken by the author as the topic of the statements he has to make, which he formulates as rhetorical questions, whereas the inversion of the clauses in the last conditional could have been facilitated by considerations pertaining to length – namely, the conciseness of the apodosis and the existence of two protases. The occurrence of the periphrasis *kuntum sa-ta^{c}tabirūna* after the protasis, i.e. after the conditional particle *law* is, in itself, remarkable, even though it can be taken as having been facilitated by the interrogative nature of the apodosis, which disconnects it to some extent form the protasis. Another remarkable aspect of this passage is the apparent diversity regarding the counterfactuality or hypotheticality of the conditional sentences containing the *kāna sa-yaf^{c}alu* periphrases. Thus, in the first one, *law* seems to introduce a hypothetical conditional sentence, since the author's plea for the Americans to stand up to the Iranians and support the Syrian revolution would be pointless if the possibility that the Syrian regime emerge victorious from the confrontation were completely excluded. As for the last conditional sentence in (10), its assessment in this respect is dependent upon the interpretation of its relationship with the conditional in which it is embedded as an apodosis. The conditional introduced by *'iḏā* as a whole is clearly rhetorical (the framing of the information representing the topic of the statement the author has to make as a protasis is a rhetorical device, as the context indicates that the achievements of the Syrian people despite the hardships they have been facing are taken as an established fact, therefore there is no doubt about the purely factual character of the protasis and also about *kāna* being a temporal marker; also, the question representing the initial apodosis of the embedded conditional is rhetorical, as the idea being conveyed is that the Syrian people could achieve / could have achieved much more, if only they (had) benefited from better conditions). The issue that remains to be clarified is whether the past temporal reference marked by *kāna* in the periphrastic structure *kāna ḥaqqaqa* is to be taken as extending to the conditional embedded as an apodosis, since we have already established that within periphrastic structures included in initial apodoses (here, *kāna sa-yaḥduṯu*) the verb *kāna* functions rather as a marker of counterfactuality or hypotheticality and not necessarily as a temporal marker (as it is also proved by the *kuntum sa-ta^{c}tabirūna* periphrasis in the first conditional of the paragraph, where *kuntum* is clearly not a temporal marker) and, in this particular case, the rhetorical nature of the whole conditional sentence loosens the temporal relation between its protasis and the embedded conditional. If the answer to this question is positive and we attribute a past temporal reference to the whole conditional sentence, then the embedded conditional is bound to be a counterfactual; if we favor the opposite assumption, and adopt the view that the scenario is not a counterfactual one, whereby the Syrian people would have achieved greater things if the

conditions had been better, but rather a projection in the present or the future which does not exclude their receiving the requested support and thus achieving much more, then we also have to assume that the last, embedded conditional sentence is a hypothetical one.

Let us now consider the following passages, where *kāna sa-yafᶜalu* periphrases appear in the absence of the frame of formal conditionals:

> 11. *qad yaqūlu qā'ilun 'inna d̲ālika kāna sa-yusarriᶜu bi-l-ḥarbi l-'ahliyyati wa-yusāhimu fī taᶜmīmihā, wa-s-su'ālu hunā hal hunāka sad̲āğatun wa-kad̲ibun 'akt̲aru min hād̲ā n-namaṭi t-tafkīriyyi.*
> Someone might say that this would have accelerated the civil war and contributed to its spreading, and the question here is: is there a bigger simplemindedness and lie than this thinking pattern? (Daḥmān 2013).

> 12. *wa-bi-ġaḍḍi n-naẓariᶜan ğadaliyyati 'in kāna l-mīlādiyyu 'ağnabiyyan ḥaqqan 'aw 'anna t-taqwīma l-ᶜarabiyya huwa l-hiğriyyu faqaṭ, fa-qad nasiya 'ulā'ika 'anna munaẓẓamatan duwaliyyatan ka-l-yūniskū lā yumkinu 'an tastaḥdima t-ta'rīḫa l-hiğriyya fī qarārātihā, wa-'anna 'iṣrāranā ᶜalā l-hiğriyyi kāna sa-yuḥīluhā min munāsabatin ᶜālamiyyatin 'ilā maḥalliyyatin faqaṭ…*
> And aside from the controversy regarding whether the Gregorian [calendar] is really Arabic or the Arabic calendar is only the Hijri one, those people have forgotten that it is impossible for an international organization like the UNESCO to use Hijri dating in its resolutions, and that our insisting on the Hijri [calendar] would have turned it from a world occasion into an exclusively local one… (ad-Darīs 2013).

These passages give a serious boost to our earlier supposition about the tendency of periphrastic verbal structures marking hypotheticality or counterfactuality to appear outside the formal frame of conditionals after nouns or noun phrases which could be converted into protases. In the cases of (11) and (12), the nominal elements in question are *d̲ālika* and, respectively, *'iṣrār[u]nā ᶜalā l-hiğriyyi*. As for the types of conditionals that can be reconstructed based on the surface structures, the first one presents itself as referring to a possibility, as the argument the author attributes to those disagreeing with him points to a development (specifically, the attack of the coastal regions of Syria, home to a large part of the Alawite minority, by the armed forces of the Syrian revolution) which they disapprove of, without deeming it impossible; the conditional reflected by (12) can be considered a counterfactual, since the author presents a turn of events that has not materialized.

Another verbal structure that appears to be used with some regularity in contexts having to do with hypotheticality and counterfactuality is the imperfect indicative form prefixed with *sa-* or preceded by *sawfa*, which generally function as marks of a future temporal reference. A

possible explanation for this usage based on the original significance of the structure could be that, within the realm of the indicative, generally associated referentially with real events and actions, the future can be considered the closest time to the domain of the irrealis, as it designates a not yet realized action, event or state. Let us now take into consideration the following sentence:

> 13. *...wa-sa-nakūnu muġriḍīna wa-ġayra mawḍūᶜiyyīna law 'annanā ḥammalnā 'isrā'īla wa-l-ġarba waḥdahumā mas'ūliyyata dālika...*
> … and we would be biased and unobjective if we attributed the responsibility for this solely to Israel and the West… (E. B. of Q.A. 2013b).

The conditional sentence in (13) is a counterfactual, as it is obviously not in the authors' intention to adopt a view that would make them look, according to their own statement, "biased and unobjective".

The next passage presents us with a situation where the verb having the form of a negated future is not formally included in a conditional sentence:

> 14. *al-mudunu 'ayḍan tamtali'u bi-š-šaḫṣiyyāti l-mutanawwiᶜati wa-l-mu'attirati 'aktara mina l-qurā r-rīfiyyati dāti l-ᶜālami l-maḥdūdi wa-l-ḥikāyāti llatī kutibat mi'āti l-marrāti, wa-lan takūna ᶜunṣuran ġaddāban fī ṣiyāġati naṣṣin ṭamūḥin ka-mā 'aᶜtaqidu, mataalan, šaḫṣiyyātu l-ᶜumadi wa-l-mašāyiḫi wa-l-mağādībi wa-r-rīfiyyāti l-mukaḥḥalāti bi-n-naẓarāti l-yā'isati wa-l-'aḥlāmi l-muğhaḍati, hādihi ḥikāyātun ṣīġat bi-'asālība ᶜiddatin, wa-lā 'aᶜtaqidu 'anna tammata ğadīdan fīhā, bi-ᶜaksi l-muduni llatī tufrizu fī kulli yawmin ḥikāyatan...*
> Cities are also filled with different and impressive characters more than villages, with their limited world and their stories that were written hundreds of times, and as I see it the characters of, for example, the mayors, the elders, the madmen, the country women with kohl-painted eyes, with hopeless glances and aborted dreams would not be an attractive element in the crafting of an ambitious text, these are stories that were written in different styles, and I don't think there is anything new in them, as opposed to cities, that generate a story each day… (Tāğ As-Sirr 2013).

Unlike the other passages not containing formal conditionals we have viewed so far, where verbal structures contributing to the description of hypothetical or counterfactual scenarios appear after nominal structures convertible into protases, allowing us to interpret the sentences in question as semantically conditional, the future in (14) is not preceded by such a structure, and the only noun phrases that could be a candidate for an operation of this kind, those including as a head the name *šaḫṣiyyāt,* which is also the subject of the verb *lan takūna*, could only be included in a protasis only after a serious effort of reformulation implying the

whole sentence, that would most likely have to be inverted so as to make the nouns come as a topic for what the author has to state about their referents. This makes us consider that the best way to look at such a sentence is to consider it as describing a hypothetical or possible scenario without implying, formally or even semantically, the characteristics of a conditional, unless we assume that all verbal structures used to present counterfactual, hypothetical or possible scenarios can, irrespective of their contexts, be interpreted as reflecting virtual conditionals. Despite the formal difficulties making an attempt to reinterpret this sentence as a conditional a more remote possibility than in other cases, one can hardly deny that, as far as the verb *lan takūna* is concerned, there is at least a partial detachment from the typically realis referent of the indicative, to which the future currently belongs, as the author, in this context, does clearly not envisage a future where someone will undoubtedly author narratives involving rural characters (although he does not exclude this possibility either), but only points to what such an endeavor would entail if a writer chose to go along this path.

The following passage contains a negated future verb in a formally non-conditional sentence, in an already familiar context, represented by a verbal construction preceded by a nominal phrase that can easily be paradigmatically substituted with a protasis:

> 15. *wa-š-šīᶜatu yalūmūna s-sunnata fī šaklin dā'imin li-'annahum lā yudīnūna 'ka-mā yağibu' t-tafğīrāti llatī yataᶜarraḍūna lahā, bal 'inna taṣāᶜuda t-tafğīrāti maᶜnāhu 'anna t-taṣ̱īmāti l-mutaṭarrifata tanālu riᶜāyatan wa-ḥimāyatan mina l-manāṭiqi s-sunniyyati wa-min dūni hāḏihi r-riᶜāyati lan takūna hunāka tafğīrātun.*
> And the Shiites constantly blame the Sunnis because they do not condemn 'as they should' the explosions that target them; even more so, the escalation of the explosions means that extremist organizations enjoy custody and protection from the Sunni regions, and without this custody there would be no explosions. (ᶜAbbās 2013).

Unlike the sentence containing the negated future verb in (14), the present fragment exhibits a situation where the verb in question is involved in the description of a development clearly taken as counterfactual (for what this passage conveys is not the expectation that the attacks stop once the Sunnis stop sheltering extremist organizations, but the accusation directed to the Sunnis, on the background of the escalation of the attacks, that this escalation is made possible by their actions). The importance of this fragment, besides presenting a formally future verb in an unequivocally counterfactual environment, also resides in the fact that it reinforces the systematicity of the pattern consisting in the usage of verbal structures marked for counterfactuality or hypotheticality in sentences also containing nouns or noun phrases convertible into protases preceding those verbal structures.

The next two samples contain successions of verbal periphrases whose types only appear isolated in the passages we have viewed so far alternating among each other within

contexts whose interpretation signals their counterfactual or hypothetical quality. The first sample of this kind is part of an article whose very title places us before a counterfactual scenario:

> 16. *ṭuriḥa ᶜalayya s-su'ālu l-muzdawiğu t-tālī: kayfa taftariḍu ṭabīᶜata mawqifi saᶜīdin mina l-intifāḍati s-sūriyyati, law kāna l-yawma ᶜalā qaydi l-ḥayāti? wa-kayfa, 'aw bi-māḏā, kānat naẓratuhu sa-taḥtalifu ᶜan 'amṯāli ṭāriqin ᶜaliyyin…? fa-'iḏā ğāza t-takahhunu bi-'anna mawāqifa saᶜīdin, law kāna ḥayyan baynanā l-yawma, sawfa takūnu mutaᶜāṭifatan maᶜa l-intifāḍati š-šaᶜbiyyati s-sūriyyati … fa-hal yağūzu l-qawlu, istiṭrādan, 'innahu kāna sa-yarā wāqiᶜa l-quwā l-'islāmiyyati dāḫila l-muᶜāraḍati s-sūriyyati ᶜalā naḥwin muḫtalifin... wa-ṣaᶜbun, tamāman, 'anna 'l-ᶜalmāniyyata' l-kāḏibata z-zā'ifata l-ğawfā'a llatī yataḏarraᶜu bihā n-niẓāmu s-sūriyyu kānat sa-taḫdaᶜu saᶜīd*[*an*] *kamā ḫadaᶜat siwāhu … wa-kunnā, 'aġlaba ẓ-ẓanni, lan nušfiqa ᶜalā ğīğīk wa-'aḍrābihi mina l-ḥawali llaḏī yaᶜtawiru naẓratahum 'ilā l-intifāḍati s-sūriyyati…*
>
> I was asked the following double question: how do you appreciate the nature of Said's position towards the Syrian uprising, if he were alive today? And how, or by what, would his view be different from [those of] the likes of Tariq Ali…? If it is allowed to predict that Said's positions, if he were alive with us today, would be sympathetic with the Syrian popular uprising … is it also allowed to go on to say that he would see the true state of the Islamic forces within the Syrian opposition in a different manner…? It is quite hard [to assume] that the deceitful, false and hollow 'secularism' that the Syrian regime makes use of would have duped Said as it did others … And we would, in all likelihood, not pity Çiçek and his ilk for the strabismus affecting their view of the Syrian uprising… (Ḥadīdī 2013).

The counterfactual scenario presented by the author of the article is based, as the title itself indicates, on Edward Said's still being alive today, exploring the attitude he would adopt towards the Syrian uprising. A first remark deserves to be made about the title of the article (*hal kāna 'idwārd saᶜīd sa-yunāṣiru l-intifāḍata s-sūriyyata?*), where the *kāna sa-yafᶜalu* periphrasis appears in the absence of any element of the sentence that could be reformulated as a protasis (just as in the case of (14), the fact that this sentence could be analyzed as an elliptical one, missing a protasis specifying the conditions in which one could think about what Said's position might be – namely, if he were still alive – does not change the fact that, at the level of the surface structure, it does not contain any elements convertible into a protasis and any conditional markers outside the verbal periphrasis itself). As for the paragraph, taking into account that all the verbal constructions it contains contribute to the description of a counterfactual scenario, the question that needs to be answered is: what are the possible incentives for alternating between two types of construction – *kāna sa-yafᶜalu* (also with a peculiar negative counterpart of the type *kāna lan yafᶜala*, represented by *kunnā lan nušfiqa*) and *sawfa yafᶜalu*? If we look at the verbal construction of the *sawfa yafᶜalu* type - *sawfa*

takūnu – we can conjecture that the reason why this structure was selected in this particular case is simply the fact that it does not involve the use of the verb *kāna* as a modifier, for the use of the other structure would have generated the construction **kānat sawfa takūnu*, probably avoided because of the repetition, which means that the variation, in this case, can be attributed to purely stylistic reasons(it is, without a doubt, more than a simple coincidence that the verb occurring in the future, both affirmative and negative, form in (13), (14) and (15) is also the verb *kāna*, because this suggests that one of the functions of the future tense in such contexts may be to work as a substitute for periphrases of the *kāna sawfa / sa-yafᶜalu* type if the verb *kāna* is to be modified, as they involve the use of the same verb as a modifier). Another remarkable feature can be observed in the same sentence – the occurrence of the construction *sawfa takūnu* after the protasis introduced by *law*: according to the norm of Classical Arabic, it would have been possible to have a conditional sentence, with the verbs of both protases in the perfect form governed by *law*, coming as a predicate after the subject represented, here, by the name *mawāqif*; the fact that the verbal periphrasis, nevertheless, comes after the particle *law* can be attributed to the protasis being treated by the author as a parenthetical construction coming between the subject and its verb, and also to the attraction exerted by the dominant model of verbs describing the author's counterfactual scenario within the paragraph, represented by periphrastic structures and not by simple verbs.

In the following paragraph there are three developments being explored, all of which can be qualified, based on an interpretation involving, as in other cases, extra-linguistic elements, as counterfactual:

> 17. *hunāka man yaqūlu 'inna r-raġbata l-ᶜamīqata ladā l-bašari li-l-ḥifāẓi ᶜalā l-mar'ati 'akṯara mina r-rağuli taᶜūdu laysa li-ğamālihā wa-lākin li-'annahā 'akṯaru 'ahammiyyatan minhu ᶜalā l-mustawā l-biyūlūğiyyi, bi-maᶜnā 'anna l-qudrata ᶜalā l-'inğābi tağᶜaluhā qādiratan ᶜalā takwīni ᶜā'ilatin kāmilatin, ᶜalā l-ᶜaksi mina r-riğāli llaḏīna sa-yafnā l-ğinsu l-bašariyyu bi-sababi ᶜadami qudratihim ᶜalā l-ḥamli … raġma ᶜaẓamati 'aynštāyn fī l-qarni l-ᶜišrīna fa-'inna š-šaḫṣa llaḏī kāna min dūnihi sa-yataġayyaru masāru t-tārīḫi huwa tšurtšil bi-kulli ta'kīdin. 'aynštāyn ḥaqqaqa ḫtirāqan ᶜilmiyyan 'iᶜğāziyyan, wa-lākin wuğida ᶜulamā'u fīziyā'a qtarabū min fikratihi r-ra'īsiyyati wa-lākinnahum ᶜağazū ᶜan fahmihā bi-l-kāmili. kāna mina l-mutawaqqaᶜi 'anna z-zamana sa-yunğibu lā maḥālata ᶜulamā'a 'āḫarīna sa-yaṣilūna li-mā tawaṣṣala lahu. wa-lākinna tšurtšil mina š-šaḫṣiyyāti n-nādirati fī t-tārīḫi llatī min dūnihā sa-yanhāru kullu šay'in. al-ḥaḍāratu kulluhā kānat sa-tanḥaṭṭu wa-tanzaliqu fi ẓ-ẓalāmi law tamakkana hitlir mina s-sayṭaratiᶜalā 'ūrūbā bi-l-kāmili.*
>
> Some say that the deep desire of mankind to save the woman more than the man is attributable not to her beauty, but to her being biologically more important than him, meaning that the ability to give birth makes her capable of forming a complete family, as opposed to men, because of whose inability to become pregnant humankind would perish … Despite Einstein's

> greatness in the twentieth century, the person without whom the course of history would have changed is most certainly Churchill. Einstein achieved an unsurpassable scientific breakthrough, but there were physicists who got close to his main idea but were unable to completely understand it. It was to be expected that time would have undoubtedly given birth to other scientists who would have gotten where he did. Churchill, however, is one of the rare personalities in history without whom everything would collapse. The whole of civilization would have declined and sunk into darkness if Hitler had managed to completely dominate Europe. (al-Mahīnī 2013).

The first scenario being presented takes into consideration what would happen if women disappeared and left men alone on the planet, a fact that those whose opinion the author presents clearly do not treat as a possible or conceivable development, only including it in a reductio ad absurdum demonstration of the biological importance of women, which means that the originally temporal mark of the verb *sa-yafnā* in this context is to be associated with the realm of the counterfactual. The following scenarios, compared in an effort to demonstrate that Winston Churchill exceeds Albert Einstein in importance, explore what would have happened if either of them had not existed, which means that the verbal constructions contained by the sentences describing these scenarios can be taken as marking counterfactuality. The selection of the simple future form, non-modified by *kāna*, in the case of the verbs *sa-yunğibu* and *sa-yaṣilūna* can be justified by the fact that the predicate of the superordinate clause is itself modified by *kāna*, which means that there still is a relationship between these verbs and the verb *kāna*, but it is a mediated one. The importance of this passage also consists in the fact that the sentences containing the verbal constructions which interest us have, with the exception of the last one, a formally non-conditional nature: the sentences containing the verbs *sa-yafnā*, *sa-yunğibu* and *sa-yaṣilūna* could only be made into conditionals by providing them with protases created ex nihilo (so as to explicitly state that if women were to disappear, such and such thing would happen and, respectively, that if Einstein hadn't been born, such and such thing would have happened…), whereas the clauses containing the verbs *kāna sa-yataġayyaru* and, respectively, *sa-yanhāru* also contain the phrases *min dūnihi* and *min dūnihā*, which, as in other, similar cases, can be paradigmatically substituted by protases and can be thought of as conveying the meaning these protases would convey.

The last passage we will be looking at, and which we have purposefully left for the end, bears a special significance, due to the appearance of the verbal periphrasis in a final apodosis:

> 18. *rubbamā law kunnā qad 'ağraynā hāḏā t-taḥqīqa qabla ṯ-ṯāmini min yūliyū kānat natīğatuhu sa-taḫtalifu kaṯīran.*

> Maybe if we had run this investigation before the 3rd of July, its outcome would have been very different. (aṭ-Ṭawḫī 2011).

We began our paper by assuming that the incentive for the usage of the verbal structures inside the apodoses of hypothetical and counterfactual conditionals we have looked at so far is the inversion of the protasis-apodosis order, which leads to the verb of the apodosis being left outside the governance of the conditional particle introducing the protasis. And yet in this passage there is a final apodosis, whose verb is theoretically subjected to the governance of the particle *law*, containing a verbal periphrasis of the *kāna sa-yafʿalu* type, without there being any stimulus for such an occurrence, unlike what we can see in (10) and (16). This passage, thus, hints to the possibility that a step further in these evolutions, only marginally attested at this point, could be the proliferation of verbal periphrases inside counterfactual or hypothetical conditional sentences even without the inversion of their clause order, i.e. despite the conditional particles preceding them and their conversive power.

The assessment of the meanings associated to the markers involved in all these verbal periphrases has been a process heavily relying on the interpretation of the sentences containing them and of their contexts, which makes us notice that, while distinguishing between the interpretation and the meaning of any given construction (see Comrie 2009: 77) is a legitimate requirement, the situations we have dealt with highlight the fact that oftentimes the boundaries between them are not always easily discernible, or, better yet, that establishing the meaning conveyed by a given construction can be a back-and-fourth process, that requires interpreting the broader context of that construction, even relying on extra-textual and extra-linguistic elements, and then re-projecting upon it the data thus obtained in order to establish its meaning. In our particular case, the originally temporal markers included in these periphrases (*kāna*, *sawfa* / *sa-*) could not be recognized as conditional markers in the absence of such a process.

The extent to which these markers keep their connection with time-related meanings can be evaluated in a rather tentative manner: *kāna faʿala* periphrases appear with a certain frequency in contexts having a past time reference, but there are also counterexamples – such as (5), where there is a present time reference, and (8), where such a reference is altogether irrelevant. As for *kāna sa-yafʿalu* periphrases, they seem to be somewhat equally divided between contexts associated with past and present time reference, whereas the *sawfa* / *sa-yafʿalu* structures and their negative counterpart *lan yafʿala* have a manifest tendency to be connected to present and even future – as in (17) – time reference. All this suggests that the original connection of these markers with temporal reference may not be completely lost, although there is some variation in this respect.

As far as their association with different types of conditionals is concerned, *kāna fa*^{c}*ala* periphrases appear in counterfactual conditionals, to which *kāna sa-yaf*^{c}*alu* constructions also appear to be predominantly connected, although there are cases - such as (10) in our corpus – where they occur inside hypothetical conditionals, whereas the *sawfa* / *sa-yaf*^{c}*alu* structures, along with their negative counterpart, also largely associated with the realm of the counterfactual, manifest a tendency towards the possible in (14), which is not sufficient, at least from a statistical point of view, for establishing a constant correlation between structures involving the use of *kāna* and *sawfa* / *sa-* and different types of conditionals, and strongly suggests that we are not dealing with a stabilized system – moreover, there appears to be a certain degree of interchangeability between *kāna sawfa / sa-yaf*^{c}*alu* and *sawfa / sa-yaf*^{c}*alu* constructions, as the latter type can, under certain conditions, serve as a substitute for the former (as in (17) and also, possibly, in (13), (14), (15), (16)).

One particularly remarkable development is the occurrence of all these structures even in the absence of the formal framework of conditional sentences. In this case there is a distinction to be made between two situations – one in which the verbal structures appear after nouns or noun phrases that can be paradigmatically substituted by protases, and one in which the sentences do not contain, at the surface level, any element convertible in this manner. All this suggests a shifting in the marking of the counterfactual, hypothetical and possible from the domain of particles and syntax to that of verbal morphology, inside and also outside the boundaries of formal conditionals, and the emergence of verbal structures fulfilling, rather systematically, a role similar to that which the conditional mood plays in English.

Finally, these developments can be placed within a broader perspective concerning the general evolution of the verbal system in contemporary Literary Arabic: if verbs in conditional sentences in Classical Arabic are, in many aspects, heavily dependent on context, the data provided by our corpus suggest that there is a tendency towards their gradual emancipation from their immediate syntactical context, in a move that parallels the gradual shift of verbal inflections traditionally associated with aspect towards conveying time-related information[11], as it can be said that tense as a grammatical category can function, overall, in a less context-dependent manner than aspect.

References

Primary sources

[c]Abbās, Mušriq. 2013. "Aṭ-ṭā'ifatu ẓ-ẓālimatu … aṭ-ṭā'ifatu l-maẓlūmatu!", *al-Ḥayāt*, September the 29th, 2013, www.alhayat.com, last accessed on September the 29th, 2013.

[11] This evolution is also noticed by Badawi et al.: while presenting the basic features of verbal morphology, they state the following: "aspect (also tense, as the distinction is no longer clear in MWA) is expressed by the appropriate stem, perfect or imperfect" (Badawi et al. 2004: 62).

Bayṭār, Mūdī. 2013. "Lamaḥātun ṯaqāfiyyatun", *al-Ḥayāt*, January the 11th, 2013, www.alhayat.com, last accessed on January the 11th, 2013.

Daḥmān, Ġāzī. 2013. "Maᶜrakatu s-sāḥili wa-'ahammiyyatuhā li-ṯ-ṯawrati s-sūriyyati", www.aljazeera.net, last accessed on August the 19th, 2013.

ad-Darīs, Ziyād. 2013. "Yawmu l-luġati l-ᶜarabiyyati yawmukum", *al-Ḥayāt*, December the 18th, 2013, www.alhayat.com, last accessed on December the 18th, 2013.

Darwīš, ᶜĀdil. 2012. "Al-mustabiddu l-ᶜādilu 'am ṣarāmatu l-qānūni?", *aš-Šarq al-'Awsaṭ*, November the 3d, 2012, www.aawsat, last accessed on November the 3d, 2012.

[E.B. of Q.A.] = Editorial Board of al-Quds al-ᶜArabī. 2013a. "ᶜAdamu rtiyāḥin fī 'Isrā'īla li-'ayyi dawrin muḥtamalin li-l-Barādiᶜiyyi fī l-marḥalati l-intiqāliyyati bi-Miṣra", *al-Quds al-ᶜArabī*, July the 9th, 2013, www.alquds.co.uk, last accessed on July the 9th, 2013.

[E. B. of Q.A.] = Editorial Board of al-Quds al-ᶜArabī. 2013b. "2014: Al-ᶜarabu wa-muᶜākasatu ᶜaqāribi s-sāᶜati", *al-Quds al-ᶜArabī*, December the 29th, 2013, www.alquds.co.uk, last accessed on December the 29th, 2013.

Ḥadīdī, Ṣubḥī. 2013. "Hal kāna 'Idwārd Saᶜīd sa-yunāṣiru l-intifāḍata s-sūriyyata?", *al-Quds al-ᶜArabī*, December the 15th, 2013, www.alquds.co.uk, last accessed on December the 15th, 2013.

al-Ḫāzin, Ǧihād. 2013a. "Min kulli wādin ᶜaṣan", *al-Ḥayāt*, October the 4th, 2013, www.alhayat.com, last accessed on October the 4th, 2013.

al-Ḫāzin, Ǧihād. 2013b. "Šuᶜarā'u n-nahḍati wa-Sūriyā", *al-Ḥayāt*, October the 14th, 2013, www.alhayat.com, last accessed on October the 14th, 2013.

Kīlū, Mīšīl. 2013. "Ḥiwārun fī Ṣīr Banī Yās", *aš-Šarq al-'Awsaṭ*, January the 30th, 2013, www.aawsat.com, last accessed on January the 30th, 2013.

al-Mahīnī, Mamdūḥ. 2013. "Li-mādā tunqadu n-nisā'u qabla r-riǧāli mina s-sufuni l-mūšikati ᶜalā l-ġarqi?", *aš-Šarq al-'Awsaṭ*, December the 25th, 2013, www.aawsat.com, last accessed on December the 25th, 2013.

Quṣaybātī, Zuhayr. 2013. "Al-huǧūmu l-muḍāddu … min Sūriyā 'ilā l-ᶜIrāqi", *al-Ḥayāt*, April the 25th, 2013, www.alhayat.com, last accessed on April the 25th, 2013.

Ṣalāḥ, Muḥammad. 2013. "'Qamīṣu' ṯ-ṯawrati wa-'maklamatuhā'", *al-Ḥayāt,* January the 21st, 2013, www.alhayat.com, last accessed on January the 21st, 2013.

aš-Šināwī, Ṭāriq. 2012. "Al-muḫriǧu Naṣru llāhi wa-ḍuġūṭu l-lūbī ṣ-ṣahyūniyyi", www.aljazeera.net, last accessed on May the 20th, 2012.

Tāǧ as-Sirr,'Amīr. 2013. "Al-mudunu fī r-riwāyati", www.aljazeera.net, last accessed on September the 27th, 2013.

Ṭāhirī, Amīr. 2013. "Azizollāh Ḫošvaqt … al-mullā llaḏī yumkinu 'an yuḏība ᶜāṣifatan ṯalǧiyyatan", *aš-Šarq al-'Awsaṭ*, March the 13th, 2013, www.aawsat.com, last accessed on March the 13th, 2013.

aṭ-Ṭawḫī, Nā'il. 2011. "Waṣfu mā ḥadaṯa fī faqratayni: hal hiya ṯawratun…?", *al-Quds al-ᶜArabī*, July the 16th, 2011, www.alquds.co.uk, last accessed on July the 16th, 2011.

Secondary sources:

Akatsuka, Noriko. 2009. "Conditionals are discourse-bound", in Elizabeth Closs Traugott, Alice ter Meulen, Judy Snitzer Reilly & Charles A. Ferguson (eds.), *On Conditionals*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press. 77-99.

Badawi, Elsaid, Carter, M.G. & Gully, Adrian. 2004. *Modern Written Arabic: a Comprehensive Grammar*, London, New York: Routledge.

Comrie, Bernard. 2009. "Conditionals: a typology", in Elizabeth Closs Traugott, Alice ter Meulen, Judy Snitzer Reilly & Charles A. Ferguson (eds.), *On Conditionals*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press. 77-99.

Fauconnier, Gilles. 1997. *Mappings in Thought and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ford, Cecilia E. & Thompson, Sandra E. 2009. "Conditionals in discourse: a text-based study from English", in Elizabeth Closs Traugott, Alice ter Meulen, Judy Snitzer Reilly & Charles A. Ferguson (eds.), *On Conditionals*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press. 77-99.

Greenberg, Joseph H. "Some universals of grammar with particular reference to the order of meaningful elements", in Joseph H. Greenberg (ed.), *Universals of Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 73-113.

Haiman, John. 1978. "Conditionals are topics", in *Language* 54. 565-589.

Johnson-Laird, P. N. 2009. "Conditionals and mental models", in Elizabeth Closs Traugott, Alice ter Meulen, Judy Snitzer Reilly & Charles A. Ferguson (eds.), *On Conditionals*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press. 77-99.

Wright, William. 1996. *A Grammar of the Arabic Language*, Beirut: Librairie du Liban.

LA LANGUE DES MANUSCRITS GRAMMATICAUX ARABES MÉDIÉVAUX : ENTRE *FUṢḤĀ* ET *ʿĀMMIYYA* [1]

Manuel Sartori
Aix-Marseille Université, IREMAM - Sc Po Aix

Abstract. This article shows how grammatical texts, and in this case medieval Arabic grammatical manuscripts, dealing primarily of classical Arabic, are not necessarily free of dialectal and/or Middle Arabic features, and thus belong, despite the prenotional approach we can have of their alleged writing in pure classical Arabic, to this in-between which is writing in *fuṣḥā* and *ʿāmmiyya*.

Keywords: autonymy; classical Arabic; dialect; graphemology; hypercorrection; Ibn al-Ḥāǧib; medieval manuscripts; Middle Arabic; morphology; phonology; syntax.

Le thème de ce numéro étant ʿĀmmiyya *and* Fuṣḥā *in Linguistics and Literature*, que pourrait bien y faire l'étude de la langue de manuscrits grammaticaux arabes médiévaux décrivant l'unique *fuṣḥā* ? Nous montrerons que cette interrogation rhétorique, et prénotionnelle, est à relativiser. Notons tout d'abord que même si le terme de « langue » peut s'interpréter extensivement, puisqu'il s'agit d'un lexique d'une part et d'une grammaire de l'autre, nous ne traiterons dans les lignes qui suivent que de l'aspect grammatical, ce dernier étant traditionnellement subdivisé en syntaxe, morphologie et phonologie [2], de la langue de quelques manuscrits grammaticaux arabes médiévaux.

Comme l'indique le titre de cet article, il s'agit de voir comment la langue des manuscrits grammaticaux arabes médiévaux se trouve être, parfois tout au moins et nonobstant son identification prénotionnelle comme « classique », entre *fuṣḥā* (« langue classique » [3]) et *ʿāmmiyya* (par opposition à la première : langue du commun, de la masse populaire, donc « langue dialectale »). Que la langue des manuscrits dont il est question appartienne, d'un point de vue général tout autant que de manière idéolinguistique, puisqu'il s'agit d'un ouvrage grammatical décrivant la langue dite « classique », à la première catégorie n'étonne que peu : le propre d'un traité de grammaire est de rappeler la norme linguistique et, concernant l'arabe, la langue pensée comme « la plus pure », « la plus châtiée », à savoir la

[1] Version remaniée de l'intervention au séminaire de linguistique arabe et sémitique donnée à l'IREMAM le 23 octobre 2013.

[2] Les grammairiens arabes divisent plus précisément entre syntaxe d'une part (et avant) et morphophonologie d'autre part (et ensuite), contrairement aux grammaires orientalistes de l'arabe qui, elles, débutent par la morphologie et la phonologie pour réserver ensuite le morceau de choix à la syntaxe.

[3] Au sens non d'un état historique de la langue, mais d'une catégorie sociolinguistique, ici de première classe, de prestige et aussi de ce « qui s'enseigne dans les classes », c'est-à-dire comme norme prestigieuse et scolaire comme le rappelle Pierre Larcher (2006 : 259).

luġa al-fuṣḥā[4]. Il s'agira par contre pour nous, dans ces quelques lignes, d'évaluer en quoi cette langue des manuscrits grammaticaux arabes médiévaux ressortit *aussi* de cette entre-deux qu'est l'arabe moyen [5], c'est-à-dire d'un entre *fuṣḥā* et *ʿāmmiyya*. Nous relèverons donc à la fois les traits propres à cet état de langue, mais aussi les traits proprement dialectaux relevant donc de la *ʿāmmiyya* [6]. Nous présenterons aussi quelques cas représentatifs d'hypercorrection pouvant trahir une imparfaite maîtrise de la langue classique ou venir souligner une pratique dans la tradition grammaticale arabe, celle de l'autonymie.

Ces lignes se veulent essentiellement présenter un *relevé* des « écarts » [7] qu'il est possible de trouver dans des manuscrits *grammaticaux* (qui nous soit ici permis d'insister une nouvelle fois) entre la norme dont ils traitent au premier chef et la réalité de leur rédaction. Nous n'analyserons donc en conséquence pas systématiquement ces « écarts », ce qui allongerait par trop la simple présentation de la pluralité de l'arabe dont nous voulons faire état ici [8]. L'intérêt est en effet uniquement d'insister une fois encore sur le fait que la langue dite « classique », *al-ʿarabiyya al-fuṣḥā*, tout en étant la norme exposée et sacralisée dans ces textes grammaticaux dont il est question, n'est pas pour autant toujours la variété présente au sein de ces mêmes textes. L'arabe moyen n'est donc pas une particularité exclusive des textes narratifs médiévaux, les grammairiens (ou les copistes à leur suite), eux aussi, pouvant décrire une variété de langue et, parfois, en utiliser une autre…

Pour présenter ces « écarts » et les signes trahissant, dans un texte grammatical dont le propos est pourtant une nouvelle fois le rappel de la norme *classique*, la présence de traits dialectaux ou d'arabe moyen, nous avons utilisé quatre manuscrits d'un même traité grammatical. Ce traité est le *Imlāʾ ʿalā al-Kāfiya* (« le Commentaire dicté du Précis ») d'Ibn al-Ḥāǧib (m. 646/1249 [9]), grammairien et jurologue postclassique [10], et forme l'auto-

[4] Sur laquelle nous renvoyons à Larcher (2008). C'est du reste pour cette raison que nous parlons de position idéolinguistique pour caractériser ceux pour qui cette état de langue est le premier, le plus pur, le plus châtié, etc.

[5] Pour lequel nous renvoyons, en plus des études sur les caractéristiques formelles de cet état de langue (not. Lentin (2003 : 91-111), Lentin (2004 : 434-55), Kouloughli (2004 : 121-143) et Kouloughli (s. d.)) à Larcher (2001 : 578-609) pour une vue synthétique, en diachronie et en synchronie, de la notion même d'arabe moyen et de moyen arabe.

[6] Il faut en effet ici au moins distinguer entre trait d'*arabe moyen* (comme par exemple le caractère asyndètique de la syntaxe ou le fait d'avoir pour pronom relatif un *al-laḏī* invariable en genre et en nombre contrairement à son équivalent classique qui s'accorde en genre et en nombre avec son antécédent déterminé) et trait proprement *dialectal* (comme *illī*, équivalent dialectal du précédent et, lui aussi, invariable en genre et en nombre).

[7] Nous prenons bien soin de mettre ce terme entre guillemets pour insister sur le fait qu'il ne s'agit pas, pour nous tout au moins, de *fautes ontologiques* au regard de la norme classique et pour souligner le fait que cette dernière ne vaut que par ce qu'elle vaut, i.e. une règle, pour un état de la langue arabe, mais non LA règle de l'Arabe.

[8] De même, ce qui mériterait une étude à elle-seule et qui excèderait de beaucoup le cadre de cet article, nous ne traiterons pas des systèmes hypothétiques et de l'écart entre ce que le texte du *Imlāʾ ʿalā al-Kāfiya* en présente et sa propre pratique à ce sujet.

[9] Nous suivons ici l'usage orientaliste en donnant pour les années comme pour les siècles, la date hégirienne puis la date chrétienne.

[10] Nous suivons ici l'usage orientaliste, lui-même imité de l'usage oriental, en parlant d'époque « classique » jusqu'à la première moitié du Ve/XIe siècle et d'époque « postclassique » au-delà. Cf. Larcher (2005 : 96).

commentaire [11] qu'il fit de sa *Kāfiya fī al-naḥw* (« le Précis de syntaxe ») et commenté plus tard par Raḍī al-Dīn al-Astarābāḏī (m. 686/1287 ou plus sûrement 688/1289 [12]).

En préambule à ce travail, notons que nous sommes loin de ce que certains textes narratifs peuvent présenter comme caractéristiques écrites telles celles que font remarquer Jean-Patrick Guillaume (2002) dans « Le moyen-arabe, langue des *Mille et une nuits* », Jérôme Lentin (2004) dans « La langue des manuscrits de Galland… » ou Muḥsin Mahdī (1984) dans l'introduction à l'édition des *Mille et une nuits* (I, 37-51). Ayant affaire à un texte grammatical, nous ne pouvons en effet observer autant d'interpénétrations entre la langue dite classique et ses composantes dialectales comme ce peut être le cas dans le *Roman de Baybars* par exemple où des traces d'oralités sont perceptibles justement grâce à des registres plus dialectaux que d'autres qui sont, eux, narratifs. On n'observe pas non plus autant de traits propres, justement perceptibles dans ces textes narratifs, qui seraient ceux de l'arabe moyen.

Néanmoins, et quelque ténus que soient les « écarts » à la norme classique, même s'ils ne sont jamais très importants et, encore une fois, même si nous ne trouverons pas dans ce traité grammatical la même ampleur des caractéristiques que l'on peut trouver dans d'autres textes, narratifs ou autres, en termes d'arabe moyen, de présence dialectale ou d'hypercorrection, il n'en demeure pas moins qu'il est intéressant de noter, et ce justement parce que nous sommes face à un texte *grammatical*, traitant donc de la norme linguistique de l'arabe, que ces manuscrits présentent *malgré tout* des caractéristiques trahissant un « écart » par rapport à la norme classique. Il est en effet tout à fait singulier qu'un texte traitant de la norme grammaticale s'en affranchisse, ici et là, singulier et c'est pour cette raison même que cela mérite notre attention car l'on aurait pu trop facilement croire ces phénomènes comme propres à ces autres textes tels les *Mille et une nuits* ou le *Roman de Baybars*.

Précisons, avant d'entrer dans le détail du relevé qui nous occupe, que nous n'entreverrons pas les aspects purement graphiques propres à l'écriture des manuscrits médiévaux que sont *scriptio plena*, *defectiva*, *continua*, graphies multiples de la *hamza*,

[11] Ibn-Ḥāǧib est en effet l'auteur à la fois du texte de base (*matn*) dit *al-Kāfiya fī al-naḥw* (« le Précis de syntaxe »), épitomé qu'il tire du *Mufaṣṣal* (« Capitulaire ») de Zamaḫšarī (m. 538/1144), mais aussi du commentaire de ce même texte de base, dit *al-Imlāʾ ʿalā al-Kāfiya* (« le Commentaire dicté du Précis »), d'où sa dénomination par nous d'auto-commentaire. Cet auto-commentaire connaît désormais une édition critique, fruit d'un travail de doctorat, qui devrait être publiée, cf. Ibn al-Ḥāǧib (*Imlāʾ*, 657 p.). Dans les lignes qui suivent, la foliotation indiquée est celle de cette édition critique qui reprend celle du manuscrit de Damas du *Imlāʾ ʿalā al-Kāfiya*, manuscrit vraisemblablement datable du IX^e^/XV^e^ siècle dont le Professeur Pierre Larcher a bien voulu nous donner les microfiches. L'édition quant à elle est le fruit de la collation de ce manuscrit de la bibliothèque nationale de Damas (№8776, 119 folios) aux manuscrits du Chester Beatty de Dublin (№5289, 192 folios) daté du VIII^e^/XIV^e^, de la British Library de Londres (№Or.4823, 507 folios) daté en son colophon de 717/1317, ainsi que d'une ancienne édition imprimée d'Istanbul (1311/1894) dont les sources manuscrites ne sont pas connues et considérée pour cette raison comme un manuscrit selon l'avis de Blachère & Sauvaget, 1953. Par ailleurs, dans la suite de cet article, "D" renvoie au manuscrit de l'auto-commentaire d'Ibn al-Ḥāǧib de la bibliothèque nationale syrienne de Damas, "Dn" à celui du Chester Beatty de Dublin, "L" à celui de la British Library de Londres et "I" à l'édition imprimée de ce texte à Istanbul (1311/1894). Les chiffres qui suivent ces lettres capitales renvoient, eux, respectivement au folio ou à la page, séparés par une barre fractionnaire du numéro de la ligne.

[12] Cf. Weipert (2009 : 118) et Fleisch (1974 : 165-8).

défaut caractérisé de diacritisme [13], etc. Pour autant, les phénomènes graphiques peuvent être pour certains la trace d'une phonologie qui, elle, peut être qualifiée de non classique, voire de dialectale, ce que nous verrons. Dans ces cas, les phénomènes graphiques seront alors convoqués pour mettre à jour l'aspect arabe moyen ou dialectal des manuscrits. Nous distinguerons dans les lignes qui suivent entre plusieurs niveaux, phonographématique, morphologique et syntaxique, et nous finirons par quelques cas d'hypercorrections.

Dernière précision, les « écarts » dont il sera question ne sont pas forcément tous imputables à l'auteur du *Imlāʾ ʿalā al-Kāfiya*, à savoir Ibn al-Ḥāǧib, mais peut-être aussi simplement aux copistes auteurs des manuscrits que nous avons utilisés…

1. Niveau phonographématique

1. 1. Le traitement de la *hamza*

Une tendance très générale à noter est celle de l'élision de la *hamza* et de son remplacement par la voyelle longue correspondant à son support. Il en va ainsi entre autres nombreux exemples de *raʾs* orthographié le plus souvent راس, c'est-à-dire *rās* (D 6b/5). Faut-il pour autant en conclure à un dialectalisme avec une réalisation graphique coïncidant avec la prononciation dialectale [rɑːs] ? Il est possible d'attribuer ce trait au fait que la *hamza*, en tant que signe graphique, est finalement d'invention récente et, en tant que signe phonétique, justiciable de multiples traitements.

Rappelons en effet que Ḫalīl (m. 174/791) et Sībawayhi (m. 180/796) ne la concevaient pas comme une consonne mais plutôt à l'instar du *alif*, du *wāw* et du *yāʾ* comme une articulation concave (*aǧwaf*, pl. *ǧūf*) venant du *ǧawf*, le creux de la poitrine (cf. Fleisch, 1971 : 151b). Ce peut expliquer, aux côtés de la tendance « hedjazienne » au *taḫfīf al-hamza* (litt. : « allègement de la *hamza* », i.e. sa non réalisation effective [14]), le fait que la *hamza* n'ait pas reçu au début du passage à l'écrit de l'arabe de signe graphique propre mais ait été au contraire confondue avec sa voyelle contextuelle et donc rendue par la voyelle longue correspondante.

D'invention plus récente que les autres articulations arabes, quand il s'agit de la noter, elle le fut tout d'abord par un point de couleur, pratique qui était visiblement encore en cours jusqu'au V^e^/XI^e^ siècle. Ce n'est donc que tardivement qu'apparaît le signe désormais utilisé, à l'origine un petit *ʿayn*, pour symboliser la prononciation d'occlusive glottale propre à la *hamza*, cf. Fleisch (1971 : 152a), ce qui permet d'expliquer, dans les manuscrits, à la fois son inexistence au mépris des canons désormais admis, voire son utilisation imparfaite (notamment en ce qui concerne son support).

[13] On consultera par ailleurs sur cette question du développement du diacritisme Hirschfel (1919 : 159-83), Revell (1975 : 178-90) et Rāǧib (1990 : 14-29) ainsi que, plus particulièrement concernant l'aspect défectueux de ce dernier dans les *papyri*, outre ce dernier, l'article de Kaplony (2008 : 91-112). Notons par ailleurs que le plus vieil exemple de diacritisme serait daté entre le second quart du VI^e^ et le début du VII^e^ siècle de l'Ère chrétienne, cf. al-Ghul (2004 : 105-18).

[14] Sur l'ensemble de cette question du *taḫfīf al-hamza*, voir Fleisch (1961 : I, 102-108).

Néanmoins, certains traitements de la *hamza* dans les manuscrits permettent d'inférer le caractère arabe moyen, d'un point de vue syntaxique, de la langue employée, ce que nous montrerons ci-après (cf. *infra* p. 309-310).

1. 2. Permutations des articulations

Contrairement au cas précédent qui peut ne pas représenter absolument un trait dialectal mais être justiciable d'une explication uniquement graphique, les manuscrits présentent de nombreuses permutations d'articulations qui, elles, semblent bien indiquer un dialectalisme.

1. 2. 1. Permutation et diacritisme

Il en va ainsi de *mitl* orthographié متل pour *miṯl* (« comme »). On pourrait *a priori* là encore penser à un simple défaut de diacritisme, comme cela est très largement le cas dans les manuscrits consultés, et notamment ceux de Londres et de Damas [15]. Néanmoins, lorsqu'il est question de défaut de diacritisme, c'est l'ensemble du diacritisme du caractère qui manque, à savoir le point unique des lettres n'en ayant qu'un (*baʾ*, *ǧīm*, *ḫāʾ*, *ḏāl*, *ẓāy*, *ḍād*, *ẓāʾ*, *ġayn*, *fāʾ* et *nūn*), les deux du *tāʾ*, *qāf* et du *yāʾ*, et les trois du *ṯāʾ* et du *šīn*. Le *qāf*, par exemple, ne perd pas un seul point pour ressembler alors à un *fāʾ* mais perd les deux pour n'être alors plus qu'une boucle (ـڧـ), le *fāʾ* ayant la même graphie lorsqu'il perd lui-même son point. Il en va de même du *šīn* qui, s'il doit perdre son diacritime, le perd complètement et ressemble alors au *sīn*. Le même constat touche le *ṯāʾ* qui, s'il doit perdre son diacritisme, le perd complètement pour devenir une indentation sans point : ـټـ .

Admis que le défaut de diacritisme concerne l'ensemble des points et non une partie de ceux-ci, il faut émettre deux hypothèses : soit le défaut de diacritisme n'est que l'omission des points, dans des textes qui en sont coutumiers, soit autre chose. Dans le cas du *ḏāl* (ذ) orthographié *dāl* (د), cela peut en effet n'être que l'omission du point de l'articulation *ḏāl* et cela ne permet pas nécessairement d'inférer le caractère dialectal de la prononciation par le passage d'une interdentale à une occlusive apico-dentale correspondante. Par contre, dans le cas de *miṯl* (مثل) orthographié *mitl* (متل) et non *mixl* (مخل), il semble nécessaire d'y voir la réalisation dialectale en *mitl*, ce qui est le cas à d'innombrables endroits des manuscrits (D 48a/13 pour n'en donner qu'un). Il en va de même de *ṯāniya* (« deuxième, seconde ») orthographié *tāniya* (تانية) en D 55a/20 en autres exemples. Ainsi, dans ce cas, l'orthographe permettrait bien d'identifier une prononcation dialectale, toujours présente en Syrie actuelle du reste où, dans certains cas, on assiste au passage de l'interdentale *ṯāʾ* à l'occlusive apico-dentale *tāʾ* [16].

---

[15] À titre d'évaluation, nous estimons à quelque 20 000 le nombre de mots au diacritisme défectueux (ce qui peut équivaloir à plus d'un défaut par mot) sur un ensemble d'approximativement 181 000 mots, soit environ 11% des mots du manuscrit damascène.

[16] L'autre possibilité étant le passage du *ṯāʾ* au *sīn* comme dans *maṯalan* (مثلًا) prononcé *masalan* (مسلًا). Cela permettra du reste de distinguer, au moins dans le dialecte de Damas, « deuxième, seconde » comme ordinal féminin, prononcé *tāniya* et « seconde » comme unité de temps, prononcé *sāniya*.

1. 2. 2. Permutation pure

Certains indices phonographématiques plaident encore pour une interprétation arabe moyenne, comme c'est le cas avec *ḍ-r-f* (ضرف L 322/2) au lieu de *ẓ-r-f* (ظرف D 70b/5 et I 81/10) pour *ẓarf* (« circonstant ») où l'on retrouve un trait dialectal bien vivant, comme à Damas encore actuellement où *naẓẓārāt* (نظّارات « lunettes ») est réalisé *naḍḍārāt* (نضّارات). Ce phénomène, dans les dialectes actuels, coexiste avec son opposé qui est la réalisation du *ḍād* en *ẓāʾ*, le classique *bi-l-ḍabṭ* (بالضبط) étant réalisé à Damas en *bi-l-ẓabṭ* (بالظبط) [17]. On retrouve justement cette permutation avec العايظين (D 71b/10) mis à la place de *al-ʿāʾiḍīn* (العائضين « ceux qui compensent, remplacent »). Le même terme est rendu العايضين (L 326/4) ou, mieux العائضين (I 82/19). Enfin, et toujours concernant ces permutations régulières de phonèmes propres aux réalisations dialectales, on trouve *ḥāḍir* correctement graphié *ḥ-ā-ḍ-r* حاضر (D 107a/12, Dn 165a/4, I 122/10), mais *ḥ-ā-ṭ-r* حاطر dans le manuscrit de Londres (L 460/2).

1. 2. 3. Permutation pour cause d'insuffisante réalisation des emphatiques

Certains traits relevés dans les manuscrits grammaticaux utilisés viennent trahir la faible réalisation des emphatiques, ce qui peut être identifiable avec une tendance dialectale, ce qui se traduit par leur permutation en leur correspondante non emphatisée. Le phénomène est ainsi visible avec *maḥḏūr* (« mis en garde ») orthographié محذور (D 16a/16, Dn 24b/9, L 130/5) d'une part et *maḥẓūr* (« prohibé ») محظور (I 22/11) de l'autre…

Un autre lièvre du même acabit est soulevé grâce à I (52/29) qui donne *wa-inna-mā ğawwaza-hu baʿd al-naḥwiyyīn anna-hu laysa mubāširan* alors que D (44a/17) donne lui *baʿḍ al-naḥwiyyīn*. Non seulement donc, à une certaine étape, le *ḍād* a-t-il été suffisamment peu emphatisé pour devenir *dāl* ou au contraire le *dāl* très emphatisé pour devenir *ḍād*, mais surtout, en comparant avec L (200/11) et Dn (80b/14) qui donnent eux *baʿḍ al-tağwīz* on tient là plusieurs informations. Quels sont alors les enseignements à tirer de ces différences ?

Tout d'abord, on notera à un niveau purement graphique la proximité en écriture arabe non diacritée entre *al-tağwīz* orthographié التحوير et *al-naḥwiyyīn* orthographié التحويس.

Dans un second temps, on notera que la lecture de L et de Dn est plus conforme au sens et qu'en conséquence, 1) L et Dn sont selon toute vraisemblance plus anciens que D (qui est par ailleurs hautement plus fautif que L et Dn), 2) D et I forment ici un ensemble ayant eu pour lecture commune *al-naḥwiyyīn*, 3) on est donc passé de *baʿḍ* (L, Dn et D) à *baʿd* (I) ce qui suppose donc la non réalisation des emphatiques dont la traduction graphique se trouve ici.

On remarquera enfin la généralisation du phénomène pausal. En effet, la seule raison qui permet de trouver *baʿḍ* à la fois chez L, Dn et D, chez L et Dn *baʿḍ al-tagwīz* et chez D *baʿḍ al-naḥwiyyīn*, est bien la lecture pausale puisque sinon, on ne pourrait pas confondre *baʿḍa*, complément résultatif à l'accusatif dans la construction *ğawwaza-hu baʿḍa al-tağwīz* (« il l'a quelque peu permis »), avec *baʿḍu*, sujet dans la construction *ğawwaza-hu baʿḍu al-naḥwiyyīn* (« certains grammairiens l'ont permis »)…

Donc, dans l'hypothèse assez réaliste d'une antériorité de L et Dn sur D, le passage de *tağwīz* à *naḥwiyyīn* indique assez clairement une erreur de type graphique reposant sur un

[17] Phénomène pour lequel on se reportera à al-Wer (2004 : 21-31).

ductus sans diacritisme (ou à diacritisme défectueux), quand le passage de *baʿḍ* à *baʿd* indique lui un phénomène phonologique : la trop faible réalisation des emphatiques.

1. 2. 4. Erreurs graphiques dues au phénomènes de pause (*waqf*)

Qu'il nous soit permis ici d'ouvrir une parenthèse en continuant sur l'importance du phénomène pausal (*waqf*) en arabe [18]. Montrons, une fois encore dans l'exemplaire de Damas, que certaines traces graphiques viennent trahir des phénomènes phonologiques plus anciens. Ainsi Bahrāwī, copiste du manuscrit de Damas, donne à lire *yawman* (sing. accusatif) là où il faut lire *yawmāni* (duel nominatif). Ce faisant, soit il recopie à l'identique le texte qu'il a sous les yeux sans déceler l'erreur, soit il écrit sous la dictée de quelqu'un qui, lui, lit *yawmāni* (يومانِ) réalisé de manière pausale et normale, en *yawmān* (يومان) et qui devient sous le calame du copiste *yawman* (يومًا). De la même manière, le même copiste, en D (60a/19), en omettant le *ḏāl* de *wa-ḏālikunna* (وذلكنّ), transforme ce dernier en *wa-lākin* (ولكن), prouvant de manière incidente que le *wa-ḏālikunna* initial n'était pas vocalisé puisqu'alors il n'aurait pas pu réinterpréter le *nūn* géminé en un *nūn* quiescent.

2. Niveau morphologique

Au niveau morphologique, nous allons montrer comment les manuscrits grammaticaux que nous avons consultés s'écartent des normes classiques d'accord, et cela selon trois axes : déclinaison modale, accord en genre et accord en nombre.

2. 1. Cas d'accords modaux irréguliers

Pour faire suite à ce qui précède, notons que certaines vocalisations peuvent être l'indice, une fois encore, d'une réalisation pausale. C'est notamment le cas de **an yakūn* orthographié أن يكونْ (D 50a/3) en lieu et place de *an yakūn*[a] (أن يكونَ) où l'on voit que pour marquer la pause, non seulement la *fatḥa* attendue pour *yakūna* n'est pas présente, mais encore qu'elle est remplacée par un *sukūn* au mépris de la règle de la rencontre des deux éléments quiescentes qui voudrait qu'on ait *y-k-n* (يكنْ). Notons par ailleurs que cette pause intervient en plein milieu d'énoncé et non à la fin de celui-ci, prouvant une nouvelle fois son caractère extrêmement plus général qu'on ne veut bien lui attribuer.

Nous citerons plus loin un autre cas d'accord modal non régulier, mais pour exemplifier un « écart » syntaxique cette fois-ci (cf. *infra* p.311-312).

2. 2. Cas d'accords irréguliers en genre et en nombre

C'est notamment le cas avec les pronoms relatifs, ce qui se retrouve très féquemment dans les textes narratifs médiévaux relevant de l'arabe moyen. Ainsi, si *al-latī tuʾḏin* (« qui [fém. sing.] annonce ») est réalisé en الّتي تؤذن (D 67b/14) ou en الذي يؤذن(I 78/11) qui accorde avec un terme masculin, l'exemplaire londonien accorde, lui, le relatif à la façon de l'arabe moyen, c'est-à-dire ne l'accorde justement pas en réalisant sa forme masculine sans considération du genre puisqu'il donne الّذي تؤذن (L 311/6).

[18] Pour lequel nous renvoyons à Sartori (2014) (*à paraître*).

D'autre part, la plupart du temps dans les manuscrits, le pronom relatif duel n'est pas réalisé avec deux *lām*-s, mais un seul tel que *ā-l-ḏ-ī-n* soit الذين (D 84b/20, L 376/7, Dn 118a/6) dont le ductus est alors semblable à celui du pronom relatif pluriel *al-laḏīn* écrit lui aussi الذين. Il est alors *parfois* fait appel à la vocalisation pour distinguer les formes, comme en L 68/7 qui donne الذَينِ avec une *fatḥa* sur le *ḏāl* et une *kasra* sous le *nūn*. Pour sa part, l'édition imprimée d'Istanbul fait bien la différence en écrivant *ā-l-l-ḏ-ī-n* (اللذين) pour *al-llaḏayni* (I 97/21).

3. Niveau syntaxique

Au niveau syntaxique nous entreverrons cette fois-ci encore des traits présents dans les manuscrits qui trahissent, sur la base d'accords non réguliers, des phénomènes dont certains sont à identifier comme arabes moyens ou dialectaux. Nous mettrons en plus en avant ici, dans cette section réservée plus spécifiquement à la syntaxe, la multiplicité des formes de négations qu'il est possible d'observer dans ces manuscrits.

3. 1. Les accords

Concernant les accords, là encore nous distinguerons les accords en nombre, en genre et en déclinaison, cette fois-ci casuelle.

3. 1. 1. Cas d'accord irréguliers en nombre

On note dans les manuscrits consultés, et qui sont une nouvelle fois pourtant des manuscrits grammaticaux, une tendance à accorder le sujet avec le verbe quelles que soient leurs positions respectives. Ainsi, quelques cas d'accords non conformes aux us classiques sont à signaler. Il en va de *fa-qaṣadū al-fuṣaḥāʾ* (« les puristes ont eu l'intention ») graphié فقصدوا الفصّحاُ par D (66b/17-8) pour فقصدوا الفصحاء. Ainsi, contrairement aux autres (L 307/8, I 77/13), l'accord n'est pas réalisé selon les règles au singulier pour le verbe précédant son sujet puisqu'on aurait dû avoir *fa-qaṣada* [3e pers. masc. sing.] *al-fuṣaḥāʾ* [3e pers. masc. pl.] (فقصد الفصحاء).

3. 1. 2. Cas d'accords irréguliers en genre

Le colophon du manuscrit de Londres date celui-ci du mercredi 24 ramaḍān 717/30 novembre 1317. Il est précisément écrit : *wa-wāfaqa al-farāġ min-hu nahār al-arbiʿāʾ rābiʿ ʿišrīna šahr ramaḍān al-ʿaẓīm min šuhūr sanat sabʿa ʿašrata wa-sabʿi-miʾatin* (« son achèvement a concordé avec le mercredi vingt-quatre du glorieux mois de ramaḍān des mois de l'année sept cent dix-sept ». Or, dans un premier jet, corrigé, mais que l'on distingue encore, il était écrit *min šuhūr sanat sabʿata ʿašara wa-sabʿi-miʾatin* où l'accord était donc fait contrairement aux règles en usage puisque le nom de l'unité était accordé en genre avec le nom compté (*sana*) et le nom de la première dizaine ([11-19]) accordé en genre inverse avec ce même nom compté, quand c'est justement l'inverse qui est, classiquement, attendu : accord en genre de la dizaine du segment [11-19] et accord en genre inverse de l'unité [19].

[19] Si cela peut relever d'une simple mauvaise maîtrise, de la part du copiste, des règles classiques d'accord du nom de nombre et du nom compté, il n'en demeure pas moins que ce type de traits est fréquent dans la littérature

Notons aussi l'accord non régulier, puisque ne respectant pas le genre, de *yalzamu ziyādatu-hā* réalisé يلزم زيادتها (D 38a/16-7 et L 74/1). Ceci pourrait trahir un caractère arabe moyen avec un verbe systématiquement au masculin, sans égard pour le genre du sujet qui le suit. Dans la même veine, *yadḫul fī-hi al-afʿāla kullu-hā* (« en relève tous les verbe ») (Dn 123b/5, I 100/27) où, si le choix de la personne du verbe peut-être laissé libre, *fī-hī* venant couper le lien entre le verbe et le sujet, la vocalisation en *a* de *al-afʿāl* et de son *badal* (« permutatif ») en *u* n'offre pas de cohérence.

Enfin, de la même manière, remarquons le non accord dans les manuscrits du pronom anaphorique avec son antécédent dans *baʿda-hā* orthographié بعدها (D 77b/5, L 349/7, Dn 109b/13) là où, l'antécédent étant duel (*al-wāw wa-l-yāʾ*), l'accord au duel était attendu ainsi que le réalise l'édition imprimée d'Istanbul qui donne bien بعدهما (I 89/10) pour *baʿda-humā*.

3. 1. 3. Cas d'accords casuels irréguliers

Les manuscrits consultés donnent parfois à voir des cas de non variation flexionnelle, ce qui, dans des textes pour la plupart obnubilés par l'*iʿrāb* et son caractère semi-sacré [20] est somme toute assez inattendu.

Le premier cas dont nous allons traiter fait une nouvelle fois intervenir la *hamza* et sa graphie dans les manuscrits. Nous pensons y voir, au travers d'une caractéristique de type phonographématique, à la fois le signe d'une prononciation dialectale et par conséquent une trace d'arabe moyen caractérisée par la non variation flexionnelle. C'est le terme *ǧuzʾ*, écrit classiquement et hors contexte *ǧ-z-ʾ* [21] جزء qui permettra de mettre en avant ce phénomène. Le texte du traité donne ainsi *fa-iḏā manaʿa māniʿ min ʾidḫāli-hā* [109b/5] *ʿalā al-ism daḫalat ʿalā ǧuzʾi-hi al-āḫir aw ʿalā mā yataqaddam ǧuzʾa-hu wa-lā yuʾaḫḫirūna-hā* [6] *ʿan al-ǧuzʾayni maʿan* (« aussi, lorsque qu'un élément empêche de l'antéposer [109b/5] au nom, elle [la particule *lām* d'inchoation] se place devant sa dernière partie ou devant ce qui précède sa [dernière] partie, et ils [les Arabes] ne la rejettent pas [6] après les deux parties ensemble ») [22]. Or, et c'est ici que nos manuscrits peuvent se révéler instructifs, Londres comme Dublin donnent, chacun à sa manière, la même graphie pour les deux *ǧuzʾ*-s dont il est question. Londres présente ainsi على جزوه الاخر او على ما يتقدم جزوه (L 469/5) pour respectivement *ʿalā ǧuzʾi-hi* (génitif) et *ǧuzʾa-hu* (accusatif) dont les graphies auraient dues être, aux termes des

médiévale, comme notamment dans les *Mille et une nuit*, par exemple Nuit n°18 où *arbaʿ ǧibāl* de type dialectal est mis à la place de *arbaʿat ǧibāl*.

[20] Nous renvoyons une nouvelle fois à notre article à paraître où ces questions sont abordées : Sartori (2014).

[21] *Hamza* sur la ligne puisque précédée d'une quiescence (*sukūn*).

[22] Le texte aborde, à cet endroit du traité, la place que doit avoir le *lām* de l'inchoation (*lām al-ibtidāʾ*) relativement aux deux parties que sont thème et propos de la phrase nominale dans le champ de la particule *inna*, ce *lām* devant séparer le thème (nom de *inna*) du propos. Cette particule ne peut alors ni se trouver préfixée au nom de *inna*, en sus que rien ne sépare cette dernière de son nom, ni être rejetée après la seconde partie du noyau de la phrase nominale. En conséquence, elle est préfixée 1) à la seconde partie du noyau de la phrase nominale (qu'il s'agisse du propos ou du thème postposé) ou bien 2) à ce qui précède la seconde partie du noyau. Il est possible d'avoir 1) *inna zaydan la-qāʾimun*, *inna fi l-dāri la-zaydan*, et 2) *inna zaydan la-fī l-dāri ǧālisun*. Il n'est par contre pas possible d'avoir *inna zaydan ǧālisun la-fī l-dāri* ni *inna zaydan ākilun la-ṭaʿāma-ka*. Cf. Ibn al-Ḥāǧib (*Imlāʾ* : 109b/1-6) et Astarābāḏī (*ŠK* : IV, 372 et ssq).

canons établis, على جزئه et جزأه. De même le manuscrit dublinois présente-t-il lui pareillement dans les deux cas une graphie unique en جزءه (Dn 170b/6). Aussi, et même si une nouvelle fois la pratique de la *hamza* n'est pas encore, visiblement, bien établie au VIII^e^/XIV^e^ siècle, cette graphie identique pour un accusatif et un génitif semble bien témoigner d'une non variation flexionnelle et donc très certainement d'une seule et même prononciation, comme c'est le cas en dialecte, en [dʒuzu/oh] quelle que soit la fonction syntaxique du terme en question. Cela vient donc trahir, dans un texte sensé être écrit uniquement en classique, une teinte d'arabe moyen…

Un autre exemple de non variation flexionnelle est à trouver avec le syntagme prépositionnel *ʿalā hikāyāti-hi* graphié et expressément vocalisé على حكاياتهُ (L 308/4) au lieu de على حكاياتهِ. Il est alors patent que la prononciation, dont la graphie se fait l'écho, est bien de type dialectal donnant quelque chose comme *ʿalā ḥkāyātoh* alors même que nous avons en face de nous un traité grammatical de l'arabe classique ! Et comme au sujet du point précédent, une question se pose : *quid* alors de l'*iʿrāb* ?

3. 2. Les négations

Nous allons désormais aborder quelques cas de négations pour montrer comment, toujours dans un texte de grammaire de l'arabe classique, celles-ci sont plurielles. À côté des négations usuelles de l'arabe (*laysa* pour la phrase nominale, *lā yafʿalu*, *lan yafʿala*, *lam yafʿal* et *mā faʿala*), on repère certaines autres négations, moins usuelles celles-là. Même si ces dernières dont il est question dans les lignes suivantes sont bien renseignées, elles ne cessent de pouvoir surprendre et méritent donc d'être évoquées ici. Nous en donnons un relevé sans toutefois omettre de renvoyer sur la question à Pennacchietti (1967 : 15-23), Pennacchietti (1968 : 15-25), Larcher (1994 : 388-415), Larcher (1996 : 494-6) et Larcher (2007 : 69-90).

3. 2. 1. *laysa*

La négation la plus remarquable est celle en *laysa* + inaccompli dont on trouve de nombreux exemples. Il en va ainsi de *laysa yalzamu* (D 27b/5, Dn 48a/12) quand *lā yalzamu* est donné ailleurs (L 85/1, I 35/7) ou de *laysa yaʿnī* (D 107b/20, L 462/12, Dn 166b/10, I 123/3). Cette forme de négation est aussi en jeu avec l'auxiliaire modal *kāna* comme dans *laysa yakūna* (D 60a/9-10, L 276/3, I 70/4).

L'auxiliaire *kāna* peut aussi au contraire précéder la négation *laysa* comme dans *an yakūna laysa* (D 85a/18, L 378/4, Dn 118b/15, I 98/4) ou encore de *kāna laysa* (D 49a/19, Dn 90a/4-5) alors que les exemplaires de Londres et d'Istanbul donnent *lam yakun* (L 225/5 et I 58/15) [23].

[23] À l'instar de ce que remarque Larcher au sujet de la structure *in kāna laysa*, « une telle structure suggère qu'elle est le résultat d'une application à une phrase à tête nominale d'abord d'un opérateur de négation (*laysa*), puis de l'opérateur […] » *kāna,* cf. Larcher (2012 : 150).

3. 2. 2. *lā*

A contrario, on trouvera pour la négation de la phrase nominale au présent, non la classique négation avec *laysa*, mais avec *lā* + *yakūnu*. Il en va ainsi de *fa-qad ẓahara la-ka anna al-alif* [7] *wa-l-nūn fī al-asmāʾ lā takūnu mušabbahatan li-alif al-taʾnīṯ illā bi-ʿtibār al-ʿalamiyya* (D 11b/6-7, Dn 14a/5-6, L 49/3-4, I 17/8). Il s'agit en fait d'un potentiel [24], ce dont témoignera la traduction : « Il t'est donc apparu que le *alif* [7] et le *nūn* au niveau des substantifs ne peuvent être assimilés au *alif* de la féminisation qu'eu égard à la qualité de nom propre » et non « ne sont assimilés… ».

3. 2. 3. *mā*

Notons enfin une négation rare, quoique bien renseignée, et donnée non comme classique mais comme préclassique (Larcher 2007 : 73 et 76) pour fournir une négation du présent, celle en *mā* + inaccompli (cf. aussi Larcher 1993 : 249). On en trouve deux occurrences identiques en *mā yatakallamu* dans des exemples grammaticaux illustrant différents cas de compléments d'état (*ḥāl*) (respectivement D 33b/19, L 113/5, Dn 60b/13, I 41/22 et D 33b/20, L 113/6, Dn 60b/14, I 41/23).

4. Les hypercorrections

4. 1. Les hypercorrections simples

Ces hypercorrections [25] sont elles aussi, à l'instar des traits que nous avons jusque là relevés, l'indice d'un « écart » par rapport à la langue classique. Le scripteur, qu'il soit l'auteur du texte ou son copiste, « prévient » ou « corrige » ce qu'il pense être une faute, bien souvent identifiée par lui comme d'origine dialectale en commettant sans le vouloir, pour s'en prémunir, une faute en en faisant trop.

Prenons comme premier exemple, proprement syntaxique, celui *fa-qaṣadū allā yastaʿmilūna-hā* orthographié dans le manuscrit de Damas en فقصَدُوا ألا يستعْملونَها (D 52a/11) [26]. Or on aurait attendu un *manṣūb* (« subjonctif ») en *ʾallā yastaʿmilū-hā* écrit ألّا يستعملوها. Il s'agit selon toute vraisemblance d'une trace d'arabe moyen et d'hypercorrection. Le texte de premier jet semblerait en effet avoir été *fa-qaṣadū lā yastaʿmilūna-hā* (فقصدوا لا يستعملونها), et c'est dans un second temps seulement qu'une correction a été effectuée, ce qui est visible dans le manuscrit de Damas : le *alif* orthograhique de *qaṣadū* est devenu celui de *allā* (transformant la négation *lā* en *ʾallā* [< *ʾan lā*]) auquel a été rajoutée une *hamza*, très généralement absente du manuscrit comme nous l'avons déjà signalé, tandis qu'un *alif* orthographique était rajouté à *qasadū* et, vu le manque de place, quasiment suscrit au-dessus du *wāw* du verbe. Deux choses sont alors à remarquer : tout d'abord le caractère asyndétique du premier jet de la construction, la particule *ʾan* étant absente, sous une influence dialectale évidente, mais la conjugaison au bon mode (indicatif) du verbe avec le *nūn* de l'indicatif (*nūn al-rafʿ*) du pluriel masculin singulier, trait non dialectal pour le coup. Par contre, force est de

[24] Cf. Pinon (2013 : 314-6).

[25] Nous renvoyons notamment ici à Versteegh (2005 : 3-18).

[26] Au cas où cela ne serait pas lisible ou visible, voici la suite de caractères : *fa-qāf-ṣād-fatḥa-dāl-ḍamma-wāw-alif* suscrit-*hamza* sur *alif-lām alif-yāʾ-sīn-tāʾ-ʿayn-sukūn-mīm-lām-wāw-nūn-fatḥa-hāʾ-alif*.

constater qu'une fois la correction du caractère asyndétique de la structure effectuée, par la transformation de *lā* en *ʾallā*, le mode de conjugaison du verbe est alors fautif, mais conservé, au motif qu'il est perçu comme *plus classique* que la réalisation dialectale courante en *yastaʿmilū*. Or, cette dernière forme est pourtant équivalente au mode subjonctif et était pour cela justement attendue en *yastaʿmilū-hā* يستعملوها. Ceci vient donc trahir une tentative pour s'écarter de la pratique dialectale en commettant une faute, c'est-à-dire une hypercorrection.

Un autre de cas d'hypercorrection, fréquent dans les manuscrits utilisés, concerne une nouvelle fois la *hamza*. En effet, dans certains cas qui ne sont pas isolés et alors qu'elle manque à de nombreux autres endroits qui en requièrent pourtant la présence selon les normes de l'orthographe, on trouvera la *hamza* présente quand l'orthoépie et l'orthographe classiques imposent au contraire son absence en en faisant une *hamzat waṣl* (« *hamza* de liaison » dite aussi « instable »). Rappelons brièvement que la *hamza* est nécessairement de liaison dans le cas des noms d'action des formes augmentées VII, VIII et X (pour ne citer que les plus courantes) et à l'usage dans quelques cas dont la liste exhaustive suit : *ibn* (« fils [de] »), *ibna* (« fille [de] »), *imruʾ* (« homme »), *imraʾa* (« femme »), *iṯnān* (« deux » masc. [27]), *iṯnatān* (« deux » fém.), *ism* (« nom »), *aymun* (« homme ou femme non marié(e) »), *aymu l-lāh* (« j'en jure par Dieu ») et *ist* (« anus ») [28].

Au mépris donc de ces règles classiques, et ce principalement dans le manuscrit de Londres, on trouvera *iltazamū* orthographié إلتزموا (L 8/7), *ušturiṭat* orthographié أُشترِطَتْ (L 35/1), *uʿtubira* orthographié أُعتبِرَ (L 37/11, L 280/1), *ušturiṭa* orthographié أُشترِطَ (L 38/10), ou *uḥtīǧa* orthographié أُحتيجَ (L 287/10) là où partout la *hamza* n'a pas sa place dans le cadre de la langue classique.

Un autre exemple d'hypercorrection est à trouver avec *yadullu-k[a]* orthographié يدلّك (D 86a/11, Dn 120b/1, I 99/3) alors qu'*a contrario*, Londres présente, lui, *yadull[u] la-k[a]* ainsi orthographié يدلّ لك (L 381/11). Or, le régime normal du verbe est bien *dalla-yadullu fulānan ʿalā/ilā šayʾin* (« indiquer quelque chose [complément d'objet indirect en arabe] à quelqu'un [complément d'objet direct en arabe] et non *li-fulānin* [29]. Il est ici fortement possible d'émettre l'hypothèse que L a identifié la graphie يدلّك à une cliticisation de type dialectal, phénomène courant dans les textes narratifs médiévaux relevant de l'arabe moyen, comme par exemple avec *fa-*^{q}*ālloh* graphié فقاله au lieu du classique *fa-qāla la-hu* (فقال له). Il a alors « paré » cette erreur, pour semble-t-il éviter une lecture du type [jadullak] selon lui dialectale, en disjoignant le verbe du pronom personnel objet au moyen d'une particule (*li-*), croyant ainsi « rétablir » le caractère classique de la langue grâce à [jadullu laka]. Ce faisant, L fait donc preuve ici d'hypercorrection.

[27] Ce qui concerne donc aussi par conséquent le nom du lundi, *al-iṯnayn*, parfois abusivement écrit *al-ʾiṯnayn*.

[28] Notons que cette liste est réduite chez ce vieux pudibond de Ġalāyīnī (al-) (2000 : I, 158) qui, de la même manière qu'il omet *han* (« fente, vagin ») à propos des « six noms », omet ici *ist* pourtant cité par les autres grammairiens médiévaux, prouvant ainsi une nouvelle fois sa pudicité très XIX^{e} siècle, cf. Sartori (2010).

[29] Cf. Ibn Manẓūr (*Lisān* : V, 291).

4. 2. Hypercorrection ou procédé autonymique ?

Nous prendrons avant de conclure un dernier exemple qui nous permettra de mettre au jour ce qui peut être considéré comme une technique d'autonymie dans la tradition grammaticale arabe et par conséquent, justement dans un texte grammatical, de ne pas trop vite conclure à une hypercorrection ou même à une faute, mais d'y possiblement voir un procédé grammatical.

Sans encore une fois entrer dans les détails de l'extrême multiplicité de graphie de la *hamza* dans les manuscrits, un cas intéressant est à relever où l'on repère la trace d'une hypercorrection dont fait preuve le copiste de l'exemplaire de Londres. Le terme en question est *faʿlāʾ*, féminin de *ʾafʿal*, schème des adjectifs de couleurs et d'infirmités, et, comme lui, diptote. Ce terme se trouve dans les manuscrits dans l'expression *ʾafʿal faʿlāʾ*. Son orthographe est فعلاء (ce que donne du reste bien I 91/5). Si par contre le manuscrit de Damas donne pour graphie فعلأ (D 79a/5) avec une *hamza* sur le *alif* et non après, celui de Londres donne lui فعلاي (L 355/11). Étant donné que la *hamza* est ainsi élidée et remplacée par un *yāʾ*, cela indique que *faʿlāʾ* est donc le complément adnominal de *ʾafʿal* dont l'indice est le *yāʾ* en tant que reste de la vocalisation en *i* de la *hamza* disparue (*ʾafʿalu *faʿlāʾi*)… Par cette expression, il s'agit de viser les adjectifs de couleurs et d'infirmités, *ʾafʿal* étant ici désigné comme le masculin de *faʿlāʾ* et non de *fuʿlā* qui a pour masculin un même *ʾafʿal*, mais désignant alors le schème masculin singulier de l'élatif (type *ʾakbar* et *kubrā* respectivement « plus grand » et « plus grande »). Plus précisément, cette formulation, avec cette caractéristique graphique soulignée dans le manuscrit de Londres, permet de comprendre que ce dont il est question n'est pas le masculin *et* le féminin des adjectifs de couleurs et d'infirmités mais uniquement la forme masculine. La traduction est alors « "*ʾafʿal*" de/lié à "*faʿlāʾ*" [30] » et non simplement la suite « *ʾafʿal faʿlāʾ* ».

Deux remarques pour aller plus loin, dont la première éclairera le fait que nous puissions nous trouver dans le cadre d'une hypercorrection. Le masculin comme le féminin des adjectifs de couleurs et d'infirmités sont diptotes. Certes, la triptosie réapparaît lorsque le terme diptote à l'état indéterminé devient déterminé. Or, si c'est bien nécessairement le cas du premier terme d'annexion, déterminé par l'annexion à un terme qui le suit, ce n'est pas nécessairement le cas du second qui lui peut demeurer indéterminé… En conséquence, on aurait dû avoir *ʾafʿalu faʿlāʾa* et non *faʿlāʾi*, et c'est pourquoi il est possible, dans le cas du manuscrit de Londres avec la graphie فعلاي d'émettre l'hypothèse d'une hypercorrection, le copiste mettant indûment au génitif *faʿlāʾ* en *falʿāʾi* dont la trace graphique est le *yāʾ* en lieu et place de la *kasra* sous la *hamza* désormais élidée chez lui.

Mais une autre hypothèse est envisageable : le fait que le copiste ait sciemment mis *faʿlāʾ* au génitif en *faʿlāʾi* en sachant qu'il s'agit d'un terme diptote. Cet acte délibéré s'inscrirait dans la pratique de l'autonymie [31] dans la tradition grammaticale arabe. En effet, et de la même manière que Pierre Larcher note que des « noms communs […] deviennent des

[30] Que l'on pourrait aussi traduire ainsi : « tout mot représentant le schème *ʾafʿal* lié à tout mot représentant le schème *faʿlāʾ* », cf. Guillaume (2009 : 175-6).

[31] Pour laquelle nous renvoyons, pour nos études, à Larcher (2005) et Guillaume (2009), mais aussi plus largement au numéro consacré à cette question par *Histoire Épistémologie Langage* (27/1, 2005).

noms propres parce qu'on leur donne le traitement flexionnel de ces derniers, comme les noms de nombre, normalement triptotes, traités comme diptotes dans *sittatu ḍiʿfu ṯalāṯata* (« Six est double de Trois ») et *arbaʿatu niṣf ṯamāniyatu* [32] (« Quatre est la moitié de Huit ») » (Larcher, 2013 : 311), on retrouve ici la même logique à l'œuvre. Ainsi, *faʿlāʾ*, diptote mais traité comme un triptote se présente comme un autonyme (renvoyant au signifiant *faʿlāʾ* et devenant ainsi un « substantif "normal" devant être à ce titre affecté du *tanwīn* », voire « assimilable à des noms propres [33] », Guillaume (2009 : 177 et 180), ce qui rejoint Larcher cité ci-dessus). Par ricochet cela fait alors concevoir son masculin *ʾafʿal* comme tel, et ce qui explique pourquoi il faut comprendre « "*ʾafʿal*" de/lié à "*faʿlāʾ*" » et non simplement « *ʾafʿal faʿlāʾ* ». En résumé, et s'il ne s'agit pas juste d'une hypercorrection dans le cas du manuscrit de Londres, traiter un triptote comme un diptote (cas relevé par Larcher) de même que traiter un diptote comme un triptote (cas du manuscrit de Londres), donc traiter des mots de manière agrammaticale, ou autrement dit « au mépris de la syntaxe régulière » (Lallot & Rosier-Catach 2005 : 8), permet d'en faire des autonymes [34].

5. Conclusion

La langue des manuscrits arabes médiévaux, quels qu'ils soient, est une langue plurielle et non figée ni normée. Ce qui est plus marquant et qui vient remettre en cause les prénotions et idées préconçues que l'on pouvait nourrir, c'est bien le fait que des manuscrits *grammaticaux* du VIII^{e}/XIV^{e} siècle et IX^{e}/XV^{e} siècle, eux-mêmes tirés d'un traité datable de la première moitié du VII^{e}/XIII^{e} siècle, demeurent des manuscrits médiévaux en ce sens qu'ils ne sont pas forcément écrits de manière plus normée que des textes narratifs de la même époque. Ils sont au contraire soumis aux mêmes "variations", que celles-ci ne soient que graphiques ou même syntaxiques, trahissant alors, comme pour les textes narratifs médiévaux, certains phénomènes d'arabe moyen qu'on aurait pu penser absents d'un traité grammatical dont la raison d'être est justement le rappel de la norme.

Références

Sources primaires

Astarābāḏī, Raḍī al-Dīn (Al-). *ŠK* = Muḥammad b. al-Ḥasan Naǧm al-Dīn Raḍī al-Dīn al-Astarābāḏī, *Šarḥ Kāfiyat ibn al-Ḥāǧib*, Éd. Émile Badīʿ Yaʿqūb, 1998. Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 5 tomes.

Ġalāyīnī (al-), Muṣṭafā B. Muḥammad Salīm. 2000[1912]. *Ǧāmiʿ al-durūs al-ʿarabiyya*, Éd. ʿAbd al-Munʿim Ḫalīl Ibrāhīm, Beyrouth: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1ère éd.

[32] Que nous aurions pour notre part lu *ṯamāniyata* comme complément adnominal de *niṣf* et pour cela au génitif dont la marque est ici la vocalisation en *a* puisque traité comme diptote.

[33] Avec les difficultés de compatibilité soulevées par Guillaume (2009 : 180 et ssq).

[34] Nous noterons juste avec Guillaume qu'il s'agit, à l'époque médiévale, en arabe comme dans les autres langues, « de procédés souvent ingénieux mais dont l'usage n'est nullement systématique » (Guillaume 2009 : 172).

Ibn al-Ḥāǧib. *Imlāʾ* = ʿUṯmān b. ʿUmar b. Abī Bakr b. Yūnus Abū ʿAmr Ǧamāl al-Dīn Ibn al-Ḥāǧib al-Miṣrī al-Dimašqī al-Mālikī, *al-Imlāʾ ʿalā l-Kāfiya fī l-naḥw*, Éd. Manuel Sartori, 2012. travail de doctorat sous la direction de Pierre Larcher, [inédit].

Ibn Manẓūr. *Lisān* = Muḥammad b. Mukarram b. ʿAlī b. Aḥmad Abū al-Faḍl Ǧamāl al-Dīn al-Anṣārī al-Rūwayfaʿī al-Ifrīqī al-Miṣrī Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 2003. Beyrouth, Dār ṣādir, 2ème éd., 18 tomes.

Sources secondaires

al-Ghul, Omar. 2004. « An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks », in *Syria* 91. 105-18.

al-Wer, Enam. 2004. « Variability Reproduced: A Variationist View of the [ḏ]/[ḍ] Opposition in Modern Arabic Dialects », in Martine Haak *et al.* (eds.), *Approach to Arabic Dialects: A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Leyde: E. J. Brill, Studies in Semitic Languages and Linguistics. 21-31.

Blachère, Régis & Sauvaget, Jean. 1953. *Règles pour éditions et traductions des textes arabes*, Paris: Les Belles Lettres.

Fleisch, Henri. 1961. *Traité de philologie arabe. vol. I. Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*, Beyrouth: Imprimerie catholique, 2 tomes.

———. 1971. « Hamza », in B. Lewis *et al.* (éds.), *Encyclopédie de l'Islam (EI2)*, Leyde – Paris: E. J. Brill – G.-P. Maisonneuve & Larose S. A., nouvelle édition, 11 tomes, t. III, 150-52.

———. 1974. « Note sur al-Astarābādhī », in *Historiographia Linguistica* 1/2. 165-68. Amsterdam, J. Benjamins.

Guillaume, Jean-Patrick. 2002, « Le moyen-arabe, langue des *Mille et une nuits* », http://www.univ-tours.fr/arabe/.

———. 2009. « Un homme nommé ʾAf ̔al : Sībawayhi et les incertitudes du métalangage », in *Histoire Épistémologie Langage* 31/1. 171-87. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes.

Hirschfel, Hartwig. 1919. « The Dot in Semitic Paleography », in *The Jewish Quarterly Review* 10/2-3. 159-83. Philadelphie, University of Pennsylvania Press. New Series.

Kaplony, Andreas. 2008. « What Are Those Few Dots For? Thoughts on the Orthography of the Qurra Papyri (709-710), the Khurasan Parchments (755-777) and the Inscription of the Jerusalem Dome of the Rock (692) », in *Arabica* 55/1. 91-112. Leyde, E. J. Brill.

Kouloughli, Djamel Eddine. 2004. « Le texte arabe du *Roman de Baybars*. Premier survol du corpus électronique », in *Arabica* 51/1-2. 121-43. Leyde, E. J. Brill.

———, (s. d.), « Moyen arabe et questions connexes », http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CFUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fcle.ens-lyon.fr%2Fservlet%2Fcom.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw%3FID_FICHIER%3D1332154731884&ei=9qzMT-H5Eciu8gPk743hDw&usg=AFQjCNGAYRFuDxPmRK-3yL5zJrM-9SrWig&sig2=x6DqaBLL_vgd9FDbzCPhCw.

Lallot, Jean & Rosier-Catach, Irène. 2005. « Le devenir d'un merveilleux outil », in *Histoire Épistémologie Langage* 27/1. 7-10. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes.

Larcher, Pierre. 1993. « Un grammairien « retrouvé » : ʿAbd al-Qāhir al-Ǧurǧānī. Note sur quatre éditions récentes de ses ouvrages grammaticaux », in *Arabica* 40. 248-53. Leyde, E. J. Brill.

———. 1994. « *Mā faʿala* vs *lam yafʿal* : une hypothèse pragmatique », in *Arabica* 41. 388-415. Leyde, E. J. Brill.

———. 1996. « *Mā faʿala* vs *lam yafʿal* : addendum », in *Arabica* 43/3. 494-96. Leyde, E. J. Brill.

———. 2001. « Moyen arabe et arabe moyen », in *Arabica* 48/4. 578-609. Leyde, E. J. Brill.

———. 2005. « L'autonymie dans la tradition linguistique arabe », in *Histoire Épistémologie Langage* 27/1. 93-114. Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes.

———. 2006. « Arabe Préislamique - Arabe Coranique - Arabe Classique. Un *continuum* ? », *Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Karl-Heinz Ohlig, Gerd-R.Puin (Hg.). 2. Auflage*, Berlin: Schiler, 248-65.

———. 2007. « L'arabe classique : trop de négations pour qu'il n'y en ait pas quelques-unes de modales », in Christian Touratier & Charles Zaremba (eds.), *Cercle linguistique d'Aix-en-Provence. Travaux 20. La négation*, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 69-90.

———. 2008. « Al-lugha al-fuṣḥâ : archéologie d'un concept "idéolinguistique" », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124. 263-78. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.

———. 2012[2][2003[1]]. *Le système verbal de l'arabe classique*, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2e édition revue et augmentée.

———. 2013. « Le nom propre dans la tradition grammaticale arabe », in Christian Müller & Muriel Roiland-Rouabah (eds.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Beyrouth: Presses de l'Ifpo, 303-18.

Lentin, Jérôme. 2003. « Variétés d'arabe dans des manuscrits syriens du *Roman de Baybars* et histoire du texte », in Jean-Claude Garcin (sous la direction de) & Gisèle Seimandi (eds.), *Lectures du Roman de Baybars*, Marseille: Parenthèses - MMSH, 91-111.

———. 2004. « La langue des manuscrits de Galland et la typologie du moyen arabe », in Aboubakr Chraïbi (ed.), *Les Mille et une nuits en partage*, Paris: Sindbad, 434-55.

Mahdī, Muḥsin. 1984. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) From the Earliest Known Sources*, *Arabic text edited with introduction and notes*, Leyde: E. J. Brill, 3 tomes.

Pennacchietti, Fabrizio Angelo. 1967. « Sull'origine della particella negativa araba *mā* », in *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli (Nuova Serie)* 17/1. 15-23. Naples.

———. 1968. « Sull'origine della particella negativa araba *ʾin* », in *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli (Nuova Serie)* 18/1. 15-25. Naples.

Pinon, Catherine. 2013. « Les valeurs de *kâna* en arabe contemporain », in *Romano-Arabica* 13. 305-22. Bucarest, Editura Universtităţii din Bucureşti.

Rāġib, Yūsuf. 1990. « L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 58. 14-29. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.

Revell, E. J. 1975. « The Diacritical Dots and the Development of the Arabic Alphabet », in *Journal of Semitic Studies* 20/2. 178-90. Oxford, Oxford University Press.

Sartori, Manuel. 2010. « Les « six noms » : grammaire arabe et pudibonderie », in *Synergies Monde arabe* 7. 35-45. [En ligne] http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00581765.

———. 2014. « Ibn al-Ḥāǧib et la flexion désinentielle : croyant pas pratiquant », in *Ann. Isl.* 47. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale [*à paraître*].

Versteegh, Kees. 2005. « Breaking the Rules Without Wanting to: Hypercorrection in Middle Arabic Texts », in Alaa Elgibali (ed.), *Investigating Arabic: Current Parameters in Analysis and Learning*, Leiden: E. J. Brill, 3-18.

Weipert, Reinhard. 2009. « al-Astarābāḏī, Raḍī al-Dīn », *Encyclopédie de l'Islam (EI3)*, Leyde: E. J. Brill, 118.

PRONOMINAL RESUMPTION IN BAGHDADI ARABIC: A CASE FOR MOVEMENT

Laura-Andreea Sterian
University of Edinburgh

Abstract. This paper discusses pronominal resumption in Baghdadi Arabic and focuses on the nature of the resumptive pronoun and how this supports a movement analysis of resumption. Resumptive pronouns have been analysed as D-heads (Demirdache 1991; Boeckx 2003; Demirdache & Percus 2008; 2011; Guilliot 2006; Malkawi 2009). Based on empirical evidence from Baghdadi Arabic I propose instead that resumptive pronouns are not D-heads, but φ-heads, in other words they are defective goals that must move from their base position to a derived one in IP.

Keywords: resumption; resumptive pronoun; cliticisation; D-head; φ-head.

1. INTRODUCTION

This paper focuses on the properties of resumptive pronouns in Baghdadi Arabic which support a movement account of resumption. Baghdadi Arabic has an obligatory resumptive pronoun (1) in the position where an obligatory gap is expected in an English relative clause (2):

BAGHDADI ARABIC

(1) RELATIVE CLAUSE:

ir-redʒdʒa:l	illi	ʃeft=**a/*___**	bi=be:t	Suha:	ka:teb	ʧebi:r
the-man	whom	saw.1S=**3MS/*___**	in house	Suha	writer	great

'The man whom I saw [**him**] at Suha's house is a great writer.'

ENGLISH

(2) RELATIVE CLAUSE

The man whom I saw____ at Suha's house is a great writer.

In the English relative clause in (2), a gap indicated by "___" occupies the thematic position of the moved direct object *whom* which is found in a non-argumental position – an A'-

position. The relation between *whom* which is in an A'-position and the gap – its extraction site - is known as an A'-dependency. In English, the gap strategy is the only strategy to form relative clauses. Notice that where the English sentence in (1) has "___", the Arabic sentence in (2) has the pronoun *a* "him". In the literature, this kind of pronoun is known as *resumptive* and the syntactic strategy in which it participates is known as *resumption*.

The definition of a true resumptive pronoun assumed in this paper is given in (3):

(3) DEFINITION OF A RESUMPTIVE PRONOUN (Rouveret 2011):

The overt pronominal element found in some languages in the variable position of unbounded A'-dependency constructions—the latter include relative clauses, constituent questions, comparative clauses, dislocation and focus constructions.

1.1 Resumption

Many empirical facts regarding resumption have been uncovered in a variety of languages. Resumption is the productive strategy for forming A'-dependencies in Celtic (Irish, Welsh, Scottish Galic) and Semitic (Arabic, Hebrew). It occurs either as an option (Hebrew) or obligatorily (Arabic). In these languages, resumption may occur with direct objects, indirect objects and objects of preposition, and not with subjects or adjuncts. Other languages for which resumption has been attested, such as Swedish and Vata (a Niger-Congo language), have only resumption with subjects. This has been attributed by authors to the fact that subject resumptives in Swedish and Vata behave exactly like *wh*-traces, whereas object resumptives in Celtic and Arabic do not behave exactly like *wh*-traces, but have a rather dual nature (McCloskey 1990; Rouveret 2011) in that they display both properties of pronouns and of *wh*-traces.

Previous work on resumption in other varieties of Arabic includes Lebanese (Aoun et al. 1998; 2000; 2001; Choueiri 2003), Palestinian (Shlonsky 1992; 1997), Egyptian (Wahba 1984; Demirdache 1991) and Jordanian (Guilliot 2006; Guilliot and Malkawi 2006; 2009; 2011; Malkawi 2009). The earliest theories differentiate between the gap strategy, which is analysed as the result of movement of a constituent to an A'-position leaving behind a gap or a trace, and the resumptive strategy, which has often been analysed as the result of a binding relation between an antecedent in A'-position and a pronoun in an A-position. On this view, while the gap strategy involves movement, the resumptive strategy does not (Sells 1984; McCloskey 1990). Other theories of resumption consider it a special kind of movement (Demirdache 1991) or a last resort to save a derivation where movement is blocked (Shlonsky 1992). Authors who propose that the pronoun itself moves remains a minority (Demirdache 2013).

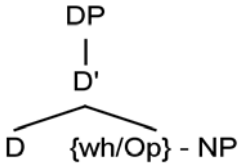
The most recent analyses of resumption approach this phenomenon by taking into consideration that (i) resumptive elements are not a uniform class, but their status is differentiated as strong (i.e. strong pronouns and epithets) and as weak (i.e. weak pronouns and weak pronouns doubled by a strong pronoun) (Guilliot 2006; Guilliot & Malkawi 2006; Guilliot 2008; Malkawi 2009) - that pronouns are not a uniform class has been discussed a lot in the literature (Evans 1980; Reinhart 1983; Cardinaletti & Stark 1999; Déchaine & Wiltschko's 2002; Roberts 2010) -, and (ii) pronouns may have different internal structures (Elbourne 2002; Déchaine & Wiltschko 2002; Sterian 2011). To accommodate a movement analysis of resumption, authors (Boeckx 2003; Guilliot 2006; Malkawi 2009) adopted Elbourne's (2002) analysis of pronouns as definite descriptions and extended it to resumptive pronouns. Elbourne (2002) proposes that pronouns are definite determiners whose NP-complement has undergone deletion in the phonology (i.e. The NP-deletion Theory) as in (4).

(4) ELBOURNE'S (2002) INTERNAL STRUCTURE OF A PRONOUN

$[_{D}$ pronoun $[_{NP}$ ~~noun~~$]$

The analyses based on (4) take the resumptive pronoun to be part of a complex-DP at First Merge which also contains its antecedent. However, authors differ in the approach to the make-up of this complex-DP at First Merge (Boeckx 2003; Guilliot 2006; Malkawi 2009). One such analysis of resumption as complex-DP is proposed by Boeckx (2003): in resumptive chains, the resumptive pronoun is a D-head which has its NP-antecedent or *wh*-antecedent as complement, thus forming a complex-DP at First Merge (5); the complement of D moves up, while the resumptive D is stranded.

(5) BOECKX'S (2003) RESUMPTIVE AS COMPLEX-DP



As seen from (5) Boeckx analyses the resumptive pronoun as a D-head, as do many other authors (Demirdache 1991; Demirdache & Percus 2008; 2011; Guilliot 2006; Malkawi 2009). However, treating the resumptive pronoun as a D-head is rather problematic in explaining its movement. In this paper I propose that the resumptive pronoun is a defective element (Cardinaletti and Starke 1999) of category φ, rather than D (Déchaine & Wiltschko 2002; Roberts 2010; Sterian 2011). The significance of this is that it straight forwardly accounts for its

movement. I argue that cliticisation plays a central factor in resumption, because the clitic has to move up from its base position.

1.2 Cardinaletti and Starke (1999)

In this section I lay the foundation that pronouns are not a uniform class, in order to later on build the case that the pronoun used in resumption is a pronoun of category φ. Cardinaletti and Starke (1999) argue that the earlier classification of pronouns into strong and weak does not accurately capture the differences noticed in the syntax, semantics and phonology of pronouns and therefore they propose that pronouns are best described rather through a tripartition as follows: strong, weak or clitic. Clitic pronouns are structurally deficient, in the sense that their internal structure contains fewer features/ projections than other classes of pronouns. It is this structural deficiency that results in their apparently peculiar behaviour: (i) they never occur in their base position, (ii) in overt syntax, they must occur in a special derived position and (iii) they are heads. The definition of a clitic pronoun is given in (6):

(6) CARDINALETTI AND STARKE'S (1999) DEFINITION OF PRONOUNS
Clitic elements are deficient underlying phrases which are heads at surface structure.

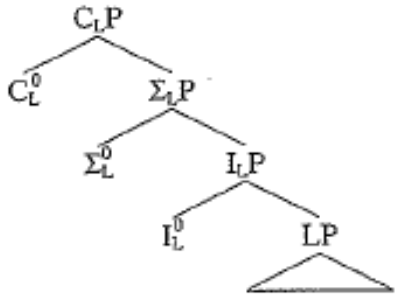
Cardinaletti and Starke (1999) argue that the weak and clitic pronouns are missing structure, while the strong pronouns are not, as seen in (7) (page 319):

In (7), CP and IP are projections similar to the sentence projections. ΣP is associated with polarity, focus and agreement. Stripped of its structure, the clitic pronoun is a head. Cardinaletti and Starke (1999) argue that the clitic pronoun must compensate for the missing structure by being in a c-commanding relation with another head. In other words, it moves from its base position to occur in some functional projection.

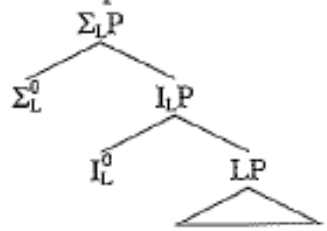
Cardinaletti and Starke (1999) conducted their research on Western Romance and Germanic pronouns. They argue that Western Romance pronouns have three paradigms: strong, weak and clitic. Their intuition that the special syntactic behaviour of clitics is caused by their defective nature as well as Dechaine and Wiltschko's (2002) analysis of Romance clitics as pro-φ rather than pro-D are taken by Roberts (2010) as foundation for his analysis of clitic movement in Romance, for example. In this paper I present data from Baghdadi Arabic and show that it has two paradigms: strong and clitic and I later on argue that the clitic is of category φ, in other words it is a defective pronoun which must compensate for its missing structure by occurring in a functional projection: it occurs in IP.

(7) CARDINALETTI AND STARKE'S (1999) STRUCTURE OF PRONOUNS

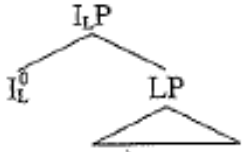
a. Strong pronouns



b. Weak pronouns



c. Clitic pronouns



2. Pronouns in Baghdadi Arabic

2.1 Pronouns in Baghdadi Arabic: strong and clitic

In the following I present a detailed overview of pronouns in Baghdadi Arabic. The pronoun used in resumption is the same one used in non-resumptive contexts; in other words, there is no pronoun especially designated for resumption.

In Classical and Modern Standard Arabic there is case morphology for nouns. In Arabic vernaculars this case morphology is lost, but pronouns still keep the case distinction (a situation quite similar to Modern English which does not show case distinctions for nouns, but does so for

pronouns). As such, the strong personal pronouns are the forms used with the Nominative case, namely the subject and the predicate nominal. The clitic pronominal forms are used for all the other grammatical functions not covered by the Nominative: there is no morphological distinction between cases, though functionally they are referred to in the usual way as Accusative, etc. The special particulars of the Dative construction will be illustrated and discussed when they become relevant later in this section. Arabic allows subject pro-drop and the overt presence of a subject pronoun is marked.

A complete paradigm of the personal pronouns with their strong and clitic forms in Baghdadi Arabic is given in Table 1; of these, the Accusative forms are used in resumption in Baghdadi Arabic content questions.

Person and number	**Nominative (strong pronouns)**	**Accusative (clitic pronouns)**	**Genitive (clitic pronouns)**
1S	a:ni:	-ni:	-i: ; -ya
2MS	enta	-ək	-ək
2FS	enti:	-iʧ	-iʧ
3MS	hu:wa	-a	-a
3FS	hi:ya	-ha:	-ha:
1Pl	iHna iHne	-na:	-na:
2PlM	intu:	-kum	-kum
2PlF	inten	- ʧen	-ʧen
3MPl	humma	-hum	-hum
3FPl	hinna hinne	-hin	-hin

Table 1. The paradigm of personal pronouns in Baghdadi Arabic

There are a few aspects that stand out when looking at Table 1:

1. Accusative and Genitive pronouns never occur in isolation. Shlonsky (1997) notes that Semitic clitic pronouns are enclitic without exception.

2. There is no weak paradigm, unlike Western Romance where there are two paradigms for deficient pronouns: one weak and one clitic.

3. The Accusative and the Genitive forms are identical, except for the 1st person singular which is slightly different: Acc *-ni:* versus Gen *-i:*, but this difference could be easily argued to be phonological in nature. Shlonsky (1997) also notes that pronoun paradigms in Semitic are stable and that this [n] in both Hebrew and Arabic is a minor detail which does not invalidate his statement about the stability of the paradigm. In other words, non-subject pronouns in [Iraqi] Arabic have (i) the same form, (ii) this form is always clitic and (iii) this form attaches to verbs, nouns and prepositions.

2.2 Distribution of resumptive pronouns in Baghdadi Arabic

In Baghdadi Arabic, pronominal resumption is always realized with a clitic pronoun. As mentioned earlier, this clitic pronoun is the same pronoun used in non-resumptive contexts.

In Baghdadi Arabic, resumption can be impossible, obligatory, or it can alternate with a gap. The contexts in which resumption is obligatory are relativization and left dislocation. Resumption is optional in D-linked content questions and impossible with bare interrogatives (except for long distance direct object extraction). Table 2 shows this distribution:

	Relativization		**Interrogation**			
			Bare interrogatives		**D-linked interrogatives**	
	Gap	Re	Gap	Re	Gap	Re
Subject	√	X	√	x	√	X
Direct Object	X	√	√	x	√	√
Prepositional Object	X	√	√	x	x	√

Table 2. Distribution of resumption in Baghdadi Arabic

3. Movement of the clitic pronoun

The aim of this section is to argue that Arabic resumptive pronoun which is referred to as "weak" in the literature (Guilliot 2006; Malkawi 2009; Sterian 2011) is a true clitic pronoun in the sense of Cardinaletti and Starke (1999): (i) it is a defective element that never occurs in its base position, but in a derived one; in other words the lack of structure makes it move up to some functional projection. In this section I show that the Baghdadi Arabic clitic pronoun surfaces in a derived position by (i) showing that it surfaces next to the verb, which itself has moved to I and (ii) by showing that the clitic cannot surface in a peripheral position in which strong pronouns and full DPs can. Firstly, I discuss verb raising in Arabic, because the resumptive clitic is always

found in the vicinity of the verb and the verb in Arabic always raises to I (§3.1); then I discuss the movement of the clitic (§3.2) and the movement of the clitic when it surfaces as enclitic (§3.3). Lastly, I discuss the movement analysis of pronominal resumption (§3.4).

3.1 Verb raising

It has been observed that the clitic pronoun appears in the vicinity of the verb both in Romance (Cardinaletti and Starke 1999; Belletti 1990; Roberts 2010) and in Arabic (Shlonsky 1997). In all these languages it has also been observed that the verb raises out of VP (Emonds 1980; Pollock 1989; Shlonsky 1997). Since the position of the verb may give away the position of the clitic pronoun, I will discuss verb raising in Baghdadi Arabic: since the verb ends up in I and the clitic pronoun surfaces in the vicinity of the verb, it follows that its final landing site is in I, as well. That the verb raises to I in Romance is a well-established fact in the literature (Emonds 1980; Koopman 1984; Pollock 1989; Carnie & Guilfoyle 2000; Carnie 2007). Turning to Baghdadi Arabic, the verb also raises to I. Arabic is a VSO language for which authors proposed that the verb raises to I, while the subject remains in its base position, namely in SpecVP assuming a VP-internal subject hypothesis[1].

Shlonsky (1997) brings data with adverb placement and floating quantifiers in Hebrew and Palestinian Arabic[2] to argue for verb movement (12):

HEBREW (Shlonsky 1997)

(12) VERB RAISING

a. *adverb placement*

ha=yladim katvu ʔetmol mixtav
the-children wrote.3Pl yesterday letter
'The children wrote a letter yesterday".

b. *quantifier float*

ha=yladim katvu kullam mixtav
the=children wrote.3Pl all letter
'The children all wrote a letter".

[1] It is not relevant here to talk about *v*P and the subject actually originating in Spec*v*P. It doesn't affect what is being discussed either way.

[2] Shlonsky does not give the data from Palestinian Arabic, but he notes that "the facts are the same" as in Hebrew.

Shlonsky's (1997) conclusion is that Hebrew and Palestinian Arabic "*are SVO-verb raising languages. In this respect they are similar to the Romance languages as opposed to English*". While in Classical and Modern Standard Arabic the word order is VSO, modern vernaculars display both VSO and SVO (Shlonsky 1997; Aoun 1999; Brustad 2000; Owens et al 2009). This alternation in word order between VSO and SVO in Arabic vernaculars is the object of lively research, but it is not discussed here, because it is not relevant to the current analysis. Consider the Baghdadi Arabic the sentence in (8) given below as (13) and its derivation in (14):

BAGHDADI ARABIC

(13) VSO word order

ʃa:f Sa:mer l=ibneyya

saw.3MS Samer the-girl

'Samer saw the girl.'

(14) *derivation of (13)*

$[_{IP}\ [_{I}$ ʃa:f $[_{VP}$ Sa:mer $[_{V}$ ~~ʃa:f~~] $[_{NP}$ l=ibneyya]]]

The sentence in (14) has VSO word order. The accepted analysis for VSO languages in the literature is that after the VP is formed, with the direct object as complement of the verb and the subject in its specifier, the verb raises to a position higher than the subject, to I; the subject remains in situ (McCloskey 1983; Lightfoot & Hornstein 1994; Carnie & Guilfoyle 2000).

As I mentioned earlier, in Arabic vernaculars both VSO and SVO are possible word orders. One salient proposal is that the subject in an SVO Arabic sentence is actually situated in a TopP above IP; note that for Romance languages such as Romanian, Italian, Spanish and Catalan, which are SVO as well, it was also proposed that the overt subject is in an A'-position (Contreras 1991; Dobrovie-Sorin 1994; Barbosa 1997; Lopez 2003). These being said, whatever the surface word order in Arabic, whether it is VSO or SVO, still the verb raises from V to I; the subject either remains in-situ resulting in a VSO word order or the subject takes an extra step and raises past the verb to an A'-position, resulting in the SVO order. The clitic pronoun is always enclitic on the verb, which indicates it surfaces in the IP domain, as well. Observe the verb raising in sentences with SVO order in Baghdadi Arabic (15):

BAGHDADI ARABIC

(15) VERB RAISING

a. *adverb placement*

itˁ=tˁulla:b ketbaw il=ba:rHa risa:la

the=students wrote.3S yesterday letter
'The students wrote a letter yesterday.'

b. *quantifier float*
itˤ=tˤulla:b kitbaw kull=hum risa:la
the=students wrote.3S all=them letter
'The students all wrote a letter.'

Assuming that adverb placement and floating quantifiers appear in front of VP, the sentences in (15) show that the verb has raised out of VP, since it appears past the adverb (15a) and past the floating quantifier (15b).

3.2 Movement of the clitic

In this section I focus on (i) the movement of the clitic pronoun from its base position to its derived position and (ii) the landing site where the clitic surfaces. I argue that the clitic pronoun raises from its base position for independent reasons (i.e. its deficient nature discussed earlier in this paper, namely that it lacks structure and therefore it needs to raise to a functional projection), that it does not move together with the verb (as proposed in Sterian 2011) and that its final landing site is in IP.

Since Arabic is a verb raising language in which the verb raises to I, where it appears in overt syntax, then it must be the case that the clitic pronoun also is found in a derived position, since it surfaces next to the verb. This could be tested by showing that the surface evidence is such that a full NP object would follow obligatorily a full NP subject, but a clitic object would obligatorily precede the subject. This would be straight forward to show for Classical and Modern Standard Arabic, where the word order is VSO. But as mentioned earlier, modern vernaculars display both VSO and SVO. Nevertheless, for the purpose of flushing out the position of the clitic pronoun in direct object constructions, consider (16) which is a VSO sentence in which the direct object is a full NP and (17) which is a VOS sentence in which the direct object is a clitic pronoun:

BAGHDADI ARABIC
(16) FULL NP DIRECT OBJECT
a. *direct object follows subject*
ʃa:f Sa:mer l=ibneyya bi=l=maktaba
saw.3MS Sa:mer the=girl in=the=library

'Samer saw the girl in the library.'

b. *direct object cannot precede subject*
*ʃa:f l-ibneyya Sa:mer bi=l=maktaba
saw.3MS the=girl Samer in=the=library
'Samer saw the girl in the library.'

(17) CLITIC PRONOUN DIRECT OBJECT
a. *direct object precedes subject*
ʃa:f=ha: Sa:mer bi=l=maktaba
saw.3MS=her Samer in=the=library
'Samer saw her in the library.'
b. *direct object follows subject*
*ʃa:f Sa:mer ha: bi=l=maktaba
saw.3MS Samer her in=the=library
'Samer saw her in the library.'

The sentence in (16a) contains a full NP direct object, *l-ibneyya* "the girl"; this direct object obligatorily follows the subject *Sa:mer*. If *l-ibneyya* "the girl" precedes the subject *Sa:mer* (16b), then the sentence becomes ungrammatical. This indicates that a full NP direct object can remain in its base position. The sentence in (17a) contains the direct object *ha:* "her" which is a clitic pronoun; it precedes the subject *Sa:mer* and is cliticised to the verb. This indicates the clitic is no longer in its base position (i.e. following the subject), but has raised to a derived position. The sentence becomes ungrammatical if the direct object *ha:* "her" follows the subject *Sa:mer* (17b). In brief, direct object clitic pronouns in Arabic raise from their base position and are found in overt syntax in a derived position.

With respect to their defective nature, Arabic clitic pronouns cannot appear in peripheral positions ("peripheral" in Cardinaletti and Starke's (1999) terminology refers to clefts, left dislocation and isolation) as seen in (18):

BAGHDADI ARABIC
(18) PERIPHERAL POSITIONS
a. *cleft*
{*ha:/ hi:ya/ Suha:} illi Helwa mu 'Ami:ra
*her/ she who pretty.F Neg Amira

'It is her that's pretty, not Amira'.

b. *left dislocation*
{*ha:/ hi:ya/ Suha:} hi:ya Helwa
*her/ she Suha she pretty.F
'Suha/ she/ *her, she is pretty.'
c. *isolation*
-minnu: Helwa?
'Who is pretty ?'

*-ha:/ hi:ya/ Suha:
'*Her. She. Suha.'

The Baghdadi Arabic example in (19a) is a cleft construction in which the clitic pronoun *ha:* "her" is illicit, but the strong pronoun *hi:ya* "she" and the full DP *Suha:* are licit. In (18b), the clitic pronoun *ha:* "her" is illicit in a left dislocated position, but the strong pronoun *hi:ya* "she" and the full DP *Suha:* are licit in that same position. The (c) example represents a dialogue in which the answer is an isolated constituent. This isolated constituent cannot be a clitic, but only a strong pronoun or a full DP: in Baghdadi Arabic (18c), the clitic pronoun *ha:* "her" is illicit in isolation, but the strong pronoun *hi:ya* "she" and the full DP *Suha:* are licit.

The example in (18) shows a subject pronoun in isolation; since subjects are strong pronouns in Arabic, it is expected that a strong pronoun appears in isolation, not a clitic. In order to try and flush out whether a clitic can appear in isolation, consider the question in (19) which targets a direct object:

BAGHDADI ARABIC
(19) PERIPHERAL POSITION – ISOLATION – DIRECT OBJECT
-Minnu: ʃefti:
Who saw.2FS
'Whom did you see ?'

-ʃift=ha:/*___ hi:ya/ ʃift=ha:/*___ ʔil=ha:
saw.1S=her/*___ she/ saw.1S=her/*___ for=her

As can be seen from example (19), clitic pronouns cannot appear in isolation. The possible answers to the question 'Whom did you see?', the clitic pronoun *ha:* "her" appears together with the verb. To conclude this section, the clitic pronoun does not appear in its base position, but in a derived one.

3.3 The movement of the clitic pronoun when it surfaces as enclitic

As I said earlier clitic pronouns in Arabic are always enclitic. Let's look at this in detail; consider (20) which is an Baghdadi Arabic sentence containing a clitic pronoun:

BAGHDADI ARABIC

(20) SENTENCE WITH CLITIC PRONOUN

ʃa:f=ha: Sa:mer

saw.3MS Samer

'Samer saw her.'

In the sentence in (20), the clitic pronoun *ha:* "her" follows the verb *ʃa:f* "he saw", which we had already established raises to I. It would follow that the pronoun also surfaces in the IP domain. So far in the discussion of Romanian I allowed the verb and the pronoun to move separately, each because of its own reasons discussed earlier in this chapter. Now it should be explained how the pronoun – being enclitic in Arabic – is always found below the verb. For enclisis, authors propose a further movement of the verb over the clitic pronoun (Kayne 1991; 2000; Dobrovie-Sorin 1994; Roberts 2010). Similar to Baghdadi Arabic, Romanian has enclisis in some tenses with feminine pronouns[3]. Dobrovie-Sorin (1994) proposes that in enclisis cases the verb further raises past the clitic (21):

ROMANIAN (Dobrovie-Sorin 1994)

(21) a. A văzut-o Ion.

Aux.3S seen=her Maria

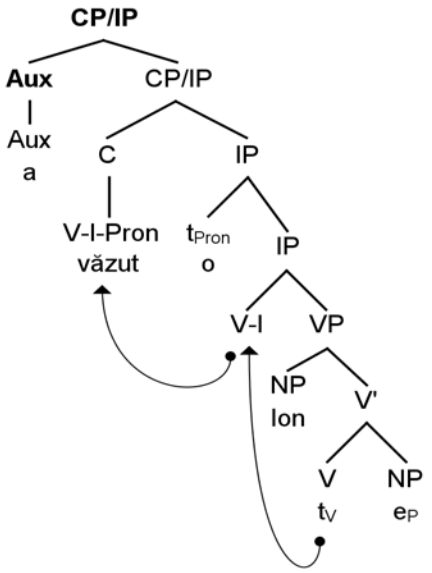
'Maria saw him.'

b. *derivation of (21a) according to Dobrovie-Sorin (1994)* (page 328)

Roberts (2010) also proposes that the verb raises past the clitic pronoun for Romance enclisis on infinitives (22):

[3] At the moment in the literature the reason for the peculiar behaviour of the Romanian feminine pronoun has not been thoroughly investigated and because of space concerns I will not discuss this in depth here.

ITALIAN Roberts (2010)
(22) ROMANCE ENCLISIS
V+Inf [$_{vP}$ φ+*v* [$_{VP}$ ~~V~~ ~~φ~~]]



Back to the Arabic example in (20), just like in Romance enclisis, the verb could move further over the clitic (23):

(23) [$_{IP}$ [$_{I}$ ʃa:f$_{V}$] [$_{I}$ [ha:$_{φ}$] [$_{I}$ ~~ʃa:f~~$_{V}$] [$_{vP}$ Sa:mer ….. [$_{VP}$ [~~ʃa:f~~$_{V}$] [$_{φP}$ [~~ha:~~$_{φ}$]]]]

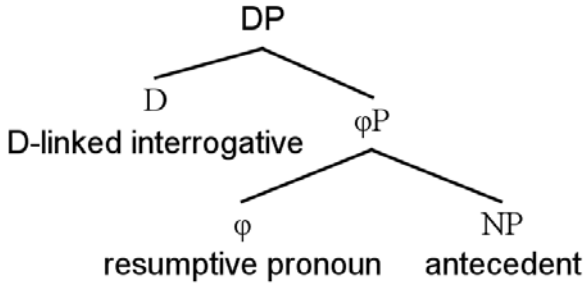
In brief, in this section I discussed the trajectory of the pronoun from its base position on its way up to the final landing site. Whether in non-resumption or in resumption environments, the clitic pronoun raises from its base position to a derived position.

3.4 Resumption: movement of the resumptive pronoun

In this section I discuss with respect to Baghdadi Arabic the intuition in the literature that the clitic is not a D-head but a φ-head. Since Postal (1969) advanced the claim that pronouns are definite articles, various authors have treated pronouns as DPs (i.e. determiner phrases) and worked on their internal structure (Evans 1980; Reinhart 1983; Cardinaletti & Stark 1999). Recall

from (§1.2) that pronouns do not come in a uniform class, but are differentiated into strong, weak and clitic and that Cardinaletti and Starke (1999) proposed that these categories are structurally different in that the strong pronouns have a layer of structure that is missing in clitics, for example. In the same spirit, Déchaine & Wiltschko (2002) propose that pronouns are not primitives and that they are decomposable. They argue that there are at least three pronoun types: pro-DP, pro-φP and pro-NP, each one associated with a distinct syntactic projection. Roberts (2010) uses Déchaine & Wiltschko's (2002) intuition and proposes that romance clitics are of category φ and as such they are defective goals which can participate in head-movement. In Sterian (2011) I propose an analysis of resumption in Baghdadi Arabic D-linked content questions in which the resumptive pronoun is of category φ (24):

(24) *internal structure of D-linked interrogative expressions*



On such an account of resumption, the pro-φ raises out of the complex-DP and cliticises to V and the *wh*-phrase raises to SpecCP. While in Sterian (2011) I did not discuss the motivation of the pro-φ to raise, in this paper I have discussed how the clitic cannot surface in its base position because of its deficient structure and must raise to a functional projection. I have also show that this functional projection is in IP. Consider again the relative clause in (1) given below as (25):

BAGHDADI ARABIC

(25) DIRECT OBJECT RELATIVIZATION

l-ibneyya illi sheft=**ha:/*___** ib-be:t Sa:mer ʕa:nat Suha:
the=girl which saw.1S=**her** at=house Sa:mer was Suha
'The girl whom I saw **[her**] in Sa:mer's house was Suha.'

In a relative clause such as (25) I propose that the relative pronoun, the resumptive pronoun and the antecedent start out in the derivation as a complex-DP (26):

(26) $[_{DP}\ [_{D}$ illi $[_{\varphi P}\ [_{\varphi}$ ha $[_{NP}$ ibneyya]]]]

There will be two movement requirements in the derivation of (26): one requirement is for the clitic pronoun to move because it cannot remain in its base position and another requirement

for the relative DP to move to SpecCP. The clitic pronoun will raise as an instance of head-movement and its final landing site is in IP. The derivation of (26) assuming a raising analysis of relative clauses (Kayne 1994) is given in (27):

(27) *derivation of (26)*

a. [$_{V}$ [***feft*** $_{V}$] [$_{D}$ [illi$_{D}$] [$_{\varphi}$ [ha $_{\varphi}$] [ibneyya $_{N}$]]]]

b. [$_{DP}$ [$_{D}$ l][$_{CP}$ [$_{DP}$ [ibneyya$_{N}$] [$_{D}$ [illi$_{D}$] [$_{\varphi}$ [~~ha~~$_{\varphi}$] [~~ibneyya~~$_{N}$][$_{C}$ [$_{IP}$ [$_{I}$[*feft*$_{V}$]] [$_{I}$ **ha** $_{\varphi}$][$_{I}$ [~~*feft*~~$_{V}$]… [$_{D}$ [~~illi~~$_{D}$][$_{\varphi}$ [~~ha~~ $_{\varphi}$] [~~ibneyya~~$_{N}$]]]]]]

As discussed in (§3.3), the verb further moves over the clitic pronoun to obtain the right word order for enclisis.

4. Conclusion

In this paper I discussed pronominal resumption in Baghdadi Arabic, focusing on the nature of the resumptive pronoun and showed how this supports a movement analysis of resumption. Based on empirical evidence from Baghdadi Arabic I proposed that the resumptive pronoun is not a D-head, but a φ-head that starts out in the derivation as part of a complex-DP whose D-head is the relative pronoun and which also contains the antecedent. The resumptive pronoun moves up because it is a defective goal which cannot remain in its base position but must move to a derived one in IP, adjacent to the verb.

References

Aoun, Joseph and Elabbas Benmamoun. 1998. "Minimality, Reconstruction and PF Movement", in *Linguistic Inquiry* 29. 569-597.

Aoun, Joseph and Lina Choueiri. 2000. "Epithets", in *Natural Language and Linguistic Theory* 18. 1-39

Aoun, Joseph, Lina Choueiri and Norbert Hornstein. 2001. "Resumption, movement and derivational economy", in *Linguistic Inquiry* 32. 371-403.

Barbosa, Pilar. 1997. "Subject positions in the null subject languages", in *Seminários de Linguistica* 1. 39-63

Belletti, Adriana. 1990. *Generalized Verb Movement: Aspects of Verb Syntax*, Torino: Rosenberg & Sellier.

Boeckx, Cedric. 2003. *Islands and Chains: Resumption as Stranding*. Amsterdam: John Benjamins.

Blanc, Haim. 1964. *Communal Dialects in Baghdad*, Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press.

Brustad, Kristen E. 2000. *The syntax of spoken Arabic. A comparative study of Moroccan, Egyptian, Syrian and Kuwaiti dialects*, Washington, D. C.: Georgetown University Press.

Cardinaletti, Anna and Michal Starke. 1999. "The typology of structural deficiency", in Henk van Riemsdijk (ed.), *Clitics in the Languages of Europe*. Berlin: Mouton de Gruyter. 145-231.

Carnie, Andrew and Eithne Guilfoyle. 2000. *The Syntax of Verb Initial Languages*, Oxford: Oxford University Press.

Carnie, Andrew. 2007. *Syntax: A Generative Introduction*, Blackwell Publishing.

Choueiri, Lina. 2003. *Issues in the Syntax of Resumption: Restrictive Relatives in Lebanese Arabic*, Doctoral dissertation, University of Southern California

Contreras, Heles. 1991. "On the position of subjects", in Susan Rothstein (ed.), *Perspectives on phrase structure: heads and licensing. Syntax and Semantics 25*. San Siego, CA: Academic Press. 63-79.

Déchaine, Rose-Marie and Martina Wiltschko. 2002. "Decomposing pronouns", in *Linguistic Inquiry* 33. 409-442.

Demirdache, Hamida. 1991. *Resumptive Chains in Restrictive Relatives, Appositives and Dislocation Structures*. Doctoral dissertation, MIT

Demirdache, Hamida and Orin Percus. 2008. "When is a pronoun not a pronoun? The case of resumptives", in *Proceedings of the 38th Annual Meeting of the Northeastern Linguistic Society*.

Demirdache, Hamida and Orin Percus. 2011. "Resumptives, movement and interpretation", in Alain Rouveret (ed.), *Resumptive pronouns at the interfaces*. Amsterdam: John Benjamins. 367-394.

Dobrovie-Sorin, Carmen 1994. *The Syntax of Romanian: comparative studies in Romance,* Berlin, New York: Mouton de Gruyter

Elbourne, Paul. 2002. "E-Type anaphora as NP-deletion", in *Natural Language Semantics 9*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers. 241-288.

Emonds, Joseph. 1980. "Word Order in Generative Grammar", in *Journal of Linguistic Research* 1. 33-54.

Evans, Gareth. 1980. "Pronouns", in *Linguistic Inquiry* 11. 337-362.

Grigore, George. 2012. "La deixis spatiale dans l'arabe parlé à Bagdad", in A. Barontini, C. Pereira, Á. Vicente, K. Ziamari (eds.), *Estudios de dialectología árabe* (7): *Dynamiques langagières en Arabophonies: variations, contacts, migrations et créations artistique. Hommage offert à Dominique Caubet par ses elèves et collègues*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza. Paris: INALCO. 2012: 77-90.

Guilliot, Nicolas. 2006. *La reconstruction á l'interface entre syntaxe et sémantique*, Doctoral Dissertation, Université de Nantes.

Guilliot, Nicolas. 2008. "To Reconstruct or Not to Reconstruct: That is the question", in *Proceedings of the Workshop on What Syntax Feeds Semantics*, published by FoLLI for ESSLLI.

Guillot, Nicolas and Nouman Malkawi. 2006. "When Resumption determines Reconstruction", in Baumer Montero & Michael Scanlon (eds.), *Proceedings of the 25th West Coast Conference on Formal Linguistics.* Somerville, MA: Cascadilla Press. 168-176.

Guilliot, Nicolas and Nouman Malkawi. 2009. "When movement fails to reconstruct", in J. Brucart, A. Gavarro and J. Sola (eds.), *Merging Features*. Oxford University Press. 159-174

Guilliot, Nicolas and Nouman Malkawi. 2011. "Weak versus strong resumption: covarying differently", in

Alain Rouveret (ed.), *Resumptive Pronouns at the Interfaces*. John Benjamins Publishing Company. 395-423.

Kayne, Richard. 1991. "Romance clitics, verb movement and PRO", in *Linguistic Inquiry* 22. 647-686.

Kayne, Richard. 2000. *Parameters and Universals*. Oxford University Press.

Koopman, Hilda. 1984. *The Syntax of Verbs: From Verb Movement Rules in the Kru Languages to Universal Grammar*. Foris Publications.

Lightfoot, David and Norbert Hornstein. 1994. *Verb Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lopez, Luis. 2003. "Steps for a well-adjusted dislocation", in *Studia Linguistica* 57. 193-231.

Malkawi, Nouman. 2009. *Sur la Syntaxe de Quelques Expressions Anaphoriques: Epithètes et Pronoms Résomptifs*. Doctoral Dissertation, Université de Nantes.

McCloskey, James. 1983. "A VP in a VSO language", in Geoffrey Pullum & Ivan Sag (eds.), *Order Concord and Constituency*. Dordercht, Foris. 9-55.

McCloskey, James. 1990. "Resumptive pronouns, A'-binding and levels of representation in Irish", in Randall Hendrick (ed.), *The Syntax of the Modern Celtic Languages. Syntax and Semantics 23*. San Diego: Academic Press. 199-248.

Owens, Jonathan, Robin Dodsworth and Trent Rockwood. 2009. "Subject-verb order is spoken Arabic: Morpholexical and event-based factors", in *Language Variation and Change* 21. 39-67.

Pollock, Jean-Yves. 1989. "Verb Movement, Universal Grammar and the Structure of the IP", in *Linguistic Inquiry* 20. 365-424.

Reinhart, Tanya. 1983. *Anaphora and semantic interpretation*, Chicago: The University of Chicago Press.

Roberts, Ian. 2010. *Agreement and Head Movement: Clitics, Incorporation and Defective Goals*, Cambridge, MA: MIT Press.

Rouveret, Alain. 2011. "Some issues in the theory of resumption: A perspective on early and recent research", in Alain Rouveret (ed.), *Resumptive pronouns at the interfaces*. Amsterdam: John Benjamins.1-62.

Sells, Peter. 1984. *Syntax and Semantics of Resumptive Pronouns*. Doctoral dissertation, University of Massachusetts at Amherst.

Shlonsky, Ur. 1992. "Resumptive pronouns as a last resort", in *Linguistic Inquiry* 23. 443-468.

Shlonsky, Ur. 1997. *Clause structure and word order in Hebrew and Arabic*, Oxford: Oxford University Press .

Sterian, Laura-Andreea. 2011. *The Syntax and Semantics of Gap and Resumptive Strategies in Baghdadi Arabic D-Linked Content Questions*. Master paper, University of British Columbia.

Wahba, Wafaa. 1984. *Wh-constructions is Egyptian Arabic*. Doctoral Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Woodhead, D. R.; Beene, Wayne (eds.). 1967. *A Dictionary of Iraqi Arabic. Arabic-English.*Washington D. C.: Georgetown University Press.

EIN LOBGEDICHT IBN AN-NABĪHS AUF AL-MALIK AL-AŠRAF

Ewald Wagner
Justus Liebig-Universität, Gießen

Abstract. The poet Ibn an-Nabīh (d. 1222) florished in the time of the Ayyūbid sultan al-Malik al-ʻĀdil, whom he eulogized in some poems. Most of his poems, however, were composed in praise of al-ʻĀdil's son, al-Malik al-Ašraf (d. 1237), the governor of Damascus and Mesopotamia. In one of these eulogies, Ibn an-Nabīh deals with several genres of Arabic poetry, only to come back from every genre to the praise of al-Malik al-Ašraf. The article offers an interpretation of the poem.

Keywords: Ibn an-Nabīh; al-Malik al-Ašraf; Arab poetry.

Kamāladdīn Abū l-Ḥasan ʻAlī b. Muḥammad Ibn an-Nabīh (gest. 1222) gehörte sicher nicht zu den ganz großen Koryphäen der arabischen Literatur, war aber auch kein ganz unbedeutender Dichter. Immerhin gewähren ihm mehrere arabische Biographen einen Eintrag. Sein von ihm selbst zusammengestellter *Dīwān* ist erhalten und mehrmals herausgegeben worden, zuletzt von ʻUmar Muḥammad al-Asʻad (Asʻad 1969) aufgrund von elf Handschriften. Außerdem verfaßte ʻAbdalhādī ʻAbdannabī ʻAlī Abū ʻAlī eine Monographie über ihn (Abū ʻAlī 1991). Arthur Wormhoudt hat auch Ibn an-Nabīhs *Dīwān* übersetzt (Wormhoudt 1974) und schließlich hat Jawdat Rikabi ihm ein Kapitel in seinem Buch über die Poesie im Zeitalter der Ayyūbiden gewidmet (Rikabi 1949: 87-104). Von Rikabi stammt auch der Artikel in der EI (Rikabi 1949: 87-104; 1971), den ich jetzt für die äußeren Daten trotz Josef van Ess' Warnung vor EI-Artikeln (Ess 2012) ausschreibe.

Ibn an-Nabīh wurde um 1164[1] in der Gegend von Kairo geboren. Er lebte zunächst in dieser Stadt und verfaßte Lobgedichte auf al-Malik al-ʻĀdil[2] und seinen Sohn al-Malik al-Muẓaffar al-Ġāzī (Asʻad 1969: 376-382 = Nr. 53). Gegen 1204[3] begab sich Ibn an-Nabīh an den Hof von al-ʻĀdils Sohn al-Malik al-Ašraf Mūsā in Niṣībīn. Al-Ašraf betraute ihn mit dem *dīwān al-inšāʼ*, der Kanzlei. Im Laufe seines weiteren Lebens besuchte Ibn an-Nabīh noch

[1] Es handelt sich um das von Ibn Ḫallikān aus seinem Todesdatum und seinem Lebensalter von etwa 60 Jahren zurückgerechnete Jahr, vgl. Asʼad 1969: 15 in seiner Einleitung.
[2] Die *ʻĀdilīyāt*, vgl. Asʼad 1969: 110-121 = Nr. 5 und 6.
[3] Asʻad 1969: 17, grenzt das Datum aufgrund von Ereignissen, die Ibn an-Nabīh in seinen Vorspannen und seinen Gedichten nennt, auf 1199-1204 ein.

mehrere Orte im syrisch-mesopotamischen Raum. So verfaßte er 1216 in Ḥarrān eine Elegie (*marṯiya*) auf den Tod eines Sohnes des Kalifen an-Nāṣir.[4] Gestorben ist er in Niṣībīn.

Der größte Teil von Ibn an-Nabīhs *Dīwān* besteht aus Lobgedichten auf seinen Gönner al-Malik al-Ašraf, den *Ašrafīyāt* (As‘ad 1969: 123-463 = Nr. 7-84). Den *Ašrafīyāt* ist auch das Gedicht entnommen, das im folgenden näher betrachtet werden soll.[5] Es besteht aus 43 Versen im Metrum *kāmil*, dem häufigsten Versmaß bei Ibn an-Nabīh.[6] Der Reim *-ānī* gehört zu den einfachsten und läßt sich leicht über 43 Verse durchhalten.[7] In Reim und Versmaß liegt also nicht das Besondere des Gedichts. Mein Interesse wurde durch den Vorspann geweckt, mit dem Ibn an-Nabīh sein Gedicht eingeleitet hat:

> *wa-qāla yamdaḥuhū wa-yaḏkuru funūnan mina š-ši‘ri wa-yaḫruǧu min kulli fannin ilā madḥihī.* „Er verfaßte ein (weiteres) Lobgedicht auf ihn (al-Ašraf) und führt (darin verschiedene) poetische Gattungen an, aus jeder Gattung heraus kommt er aber wieder auf sein Lob zurück“.

Das Gedicht wird somit in weit höherem Maße polythematisch, als es die altarabische *qaṣīda* war, und der Dichter macht es sich zur Aufgabe, das Problem des thematischen Übergangs mehrmals zu lösen. Die arabischen Theoretiker des ‘*ilm al-badī‘* würden von mehrmaligem *ḥusn at-taḫalluṣ* oder *ḥusn al-ḫurūǧ* sprechen.

Text:

1. *mā lī wa-lit-tašbībi bil-awṭānī * lī šāġilun bi-ǧamālika l-fattānī*
2. *ar-rīqu waṯ-ṯaġru l-‘uḏaybu wa-bāriqun * wa-qabāka mazrūrun ‘alā N/nu‘mānī [?]*
3. *wasnānu ḥūrīyu ṣ-ṣifāti ka’annahū * malla l-ǧināna fa-farra min Riḍwānī*
4. *ṭālat ‘alā ‘iṯfayhī laylatu ša‘rihī * fa-tarannaḥā kal-‘āšiqi l-walhānī*
5. *wa-ḫḍarra fawqa l-wardi āsu ‘iḏārihī * fa-‘aǧibtu lil-ǧannāti fī n-nīrānī*
6. *ǧunnat bi-manẓarihī l-badī‘i ‘uyūnunā * fa-tasalsalat bi-madāmi‘i l-aǧfānī*
7. *ġazalī bihī wa-madīḥu Mūsā rawḍatun * ǧama‘at funūna l-ḥusni wal-iḥsānī*
8. *malikun bihī ḫḍarra z-zamānu ka’annamā * ayyāmu dawlatihī rabī‘un ṯānī*
9. *aṯrā ṯarāhu ba‘da maḥli maḥallihī * bi-dawāmi saḥḥi saḥābihī l-hattānī*
10. *fa-li-kulli ġādiyatin raḥīqun salsalun * wa-li-kulli ġuṣnin hizzatu n-našwānī*

[4] As‘ad 1969: 104-109 = Nr. 4. Es handelt sich um die letzte von vier *ḫalīfīyāt*, As‘ad 1969: 83-109. Zu der Ortsangabe Ḥarrān vgl. den in den Apparat gesetzten Vorspann zu der *marṯiya* und As‘ad 1969: 26-27 in seiner Einleitung. Dort (S. 23-28) ordnet al-As‘ad die Gedichte soweit möglich zeitlich und örtlich ein.

[5] Es handelt sich um das Gedicht Nr. 30, As‘ad 1969: 276-286. Rikabi 1949 übersetzt Vers 1 (S. 90), Vers 19-20 (S. 96) und Vers 25 (S. 96). Wormhoudt 1974: 40-41 übersetzt das ganze Gedicht und Abū ‘Alī 1991: 154 zitiert Vers 15-18.

[6] Vgl. die Statistik bei Rikabi 1949: 103.

[7] Ibn an-Nabīh selbst verwendet den Reim nur noch einmal (As‘ad 1969: 173-179 = Nr. 15). Das Gedicht umfaßt 29 Verse. Neun Reimwörter sind die gleichen wie in unserem Gedicht.

11. *wan-nahru ḫaddun biš-šu‘ā‘i muwarradun * qad dabba fīhi ‘iḏāru ẓilli l-bānī*
12. *wal-mā’u fī sūqi l-ġuṣūni ḫalāḫilun * min fiḍḍatin waz-zahru kat-tīğānī*
13. *fa-ka’anna ṭā’irahā ḫaṭībun miṣqa‘un * qad qāma fawqa manābiri l-aġṣānī*
14. *yašdū wa-unšidu fal-madā’iḥu baynanā * tuhdā ilā Mūsā bi-kulli lisānī*
15. *išrab ṯalāṯan yā nadīmu wa-saqqinī * wa-ṭrab li-‘uğmati[8] nuṭqihī wa-bayānī!*
16. *ka’san iḏā ṣāfaḥtuhā aṯrat yadī * min fiḍḍatin muli’at mina l-‘iqyānī*
17. *ḥamrā’u raṣṣa‘ahā l-ḥabābu bi-ğawharin * kaz-zahri fī marğin mina l-marğānī*
18. *wa-llāhi law ‘aqala l-mağūsu li-ka’sihā * ğa‘alūhu bayta ‘ibādati n-nīrānī*
19. *sukru l-mudāmi wa-šukru Mūsā maḏhabī * fa-la-qad maḥawtu bi-ṭā‘atī ‘iṣyānī*
20. *šuġlī madā’iḥuhū wa-ġayrī lam yazal * kal-būmi yandubu dārisa l-ğudrānī*
21. *lil-bīdi wal-kūmi r-rawāsimi ma‘šarun * ‘adala z-zamānu bi-ša’nihim ‘an šānī*
22. *sīmā iḏā ltahaba l-hağīru wa-ḥawwamat * fawqa s-sarābi ḫušāšatu ẓ-ẓam’ānī*
23. *waš-šamsu tursilu faḍla ḫayṭi lu‘ābihā * tamtāḥu min ‘aṭašin ṯarā l-ġudrānī*
24. *yašwī l-wuğūha sumūmuhā fa-ka’annamā ‘- * tāḍū ‘ani l-akwāri bil-kīrānī*
25. *fa-‘alāma ulqī lil-mahāliki muhğatī * wal-Ašrafu s-sulṭānu qad aġnānī?*
26. *ṭarada l-qanīṣa bi-kulli ḍārin ḍāmirin * min miḫlabayhi muqarraṭi l-āḏānī*
27. *wa-bi-kulli murdafatin muġalġilatin[9] lahā * fī kulli ‘uḍwin muqlatu l-ġaḍbānī*
28. *turkīyatin subiyat fa-sāla bi-ḫaddihā * mā kāna min kuḫlin ‘alā l-ağfānī*
29. *qulnā wa-šilwu qanīṣihā fī ṣadrihā: * hāḏā ‘ināqu l-‘āšiqi l-walhānī*
30. *law qāla: yā[10] Mūsā ağirnī minhumā! * la-nağā wa-aṣbaḥa fī a‘azzi amānī*
31. *Mūsā llaḏī azrā bi-Kisrā wa-‘talā * fī asri Īwānī ‘alā l-īwānī*
32. *labbā aḫāhu mina l-Ğazīrati ba‘damā * saddat ‘alayhi l-Kurğu kulla makānī*
33. *bi-ğaḥāfilin zumaru l-malā’iki fawqahā * maḥfūfatin bi-ḫawāṭifi l-‘iqbānī*
34. *lā yahtadūna iḏā dlahamma ‘ağāğuhum * illā bi-šu‘lati ṣārimin wa-sinānī*
35. *fa-ğalā ‘ani l-Islāmi ẓulmata kufrihim * wa-a‘ādahū lil-‘izzi ba‘da hawānī*
36. *ṭahharta Armīnīyatan fa-stabdalat * min daqqi nāqūsin bi-ṣawti aḏānī*
37. *nafaḏat ğusūmahumū r-rimāḥu ka’annahum * ba‘ḍa llaḏī ḫamalū mina ṣ-ṣulbānī*
38. *yā man yuṣaddiqu mādiḥīhi ka’annahum * yatlūna āyātin mina l-Qur’ānī*
39. *yā man yarā aydī l-‘ufāti li-mālihī * akfā l-kufāti wa-awṯaqa l-ḫuzzānī*
40. *yā man yarā anna ṯ-ṯanā’a ḏaḫīratun * tabqā ‘alayhi wa-kulla šay’in fānī*
41. *aġlayta a‘lāqa l-maḫāmidi ba‘damā * kānat tubā‘u bi-arḫaṣi l-aṯmānī*
42. *šawwālu miṯlaka muṭ‘imun fa-li-aġli ḏā * aḍḥā lahū faḍlun ‘alā ramaḍānī*
43. *fa-tahanna yā malika l-mulūki bi-‘īdihī * fī ẓilli mulkin dā’imi s-sulṭānī!*

[8] Vielleicht ist mit der Variante besser *bi-‘uğmati* zu lesen.

[9] Al-As‘ad vokalisiert passiv *muġalġalatin.*

[10] Das Wort ist im Text offensichtlich durch einen Druckfehler ausgefallen.

Übersetzung:

1. Warum soll ich ein Liebesgedicht an die Heimat machen? Ich interessiere mich für deine verführerische Schönheit.
2. Der Speichel, der süßliche Mund und das Glänzende (deiner Zähne)! Und dein Obergewand ist zugeknöpft über Blut/ Anemonen/(Ma'arrat an-)Nu'mān (??)
3. Er blickt schläfrig und ist paradiesesjungfrauengleich zu beschreiben, so als ob ihm das Paradies langweilig geworden wäre und er Riḍwān entflohen wäre.
4. Lang ergießt sich über beide Seiten seines Körpers die Nacht seines Haares. Dabei schwingen sie hin und her wie ein kopflos Verliebter.
5. Die Myrte seines Bartflaums sprießt über der Rose (seiner Wangen), so daß ich erstaunt bin über die Gärten im Feuer.
6. Unsere Augen wurden verrückt bei seinem einzigartigen Anblick, so daß sie ihre Tränenkanäle rinnen ließen.
7. Mein Liebesgedicht auf ihn (den Geliebten) und das Lobgedicht auf Mūsā (al-Ašraf) bilden einen Garten, der die Zweige der Schönheit und der Wohltat vereint.
8. Er ist ein König, durch den die Zeit ergrünt, als ob die Tage seiner Herrschaft ein zweiter Frühling wären.
9. Er befeuchtete sein Land durch den andauernden Erguß seiner ergiebigen Wolke, nachdem der Ort zuvor dürr gewesen war.
10. Jedem Morgenregen eignet süßer Wein, und jedem Zweig eignet das Schwanken des Trunkenen.
11. Und der Kanal ist eine durch Sonnenstrahlen gerötete Wange, in die bereits der Bartflaum des Schattens des Moringobaums gekrochen ist.
12. Und das Wasser an den Ästen der Zweige gleicht Fußreifen aus Silber, und die Blüten sind wie Kronen.
13. Es ist, als ob der Vogel dort ein beredter Prediger wäre, der auf der Kanzel der Zweige steht.
14. Er singt und ich rezitiere. Und unsere beiderseitigen Lobgesänge sind in jeder Sprache an Mūsā gerichtet.
15. Trink dreimal, o Zechgenosse, und gib mir zu trinken und erfreue dich (dabei) am Kauderwelsch seiner (des Vogels) Sprache und an meinem klaren Ausdruck!
16. (Gib mir zu trinken) einen Becher, der, wenn ich ihn berühre, meine Hand reich an Silber macht, gefüllt mit reinem Gold!
17. (Es ist) roter (Wein), den die Bläschen mit Juwelen schmücken, gleich Blumen auf einer Wiese aus Perlen.
18. Bei Gott, wenn die Zoroastrier seinen Becher gekannt hätten, hätten sie ihn zum Tempel für den Feuerkult gemacht.

19. Trunkenheit durch den Wein und Dank an Mūsā sind meine Weise. So habe ich durch meinen Gehorsam meine Unbotmäßigkeit ausgelöscht.
20. Ich beschäftige mich mit seinem Lob, während andere verwischte Dunghaufen beweinen.
21. Zur Wüste und den schwindenden Sandhaufen gehören Leute, mit deren Angelegenheiten das Schicksal anders verfährt als mit meinen Angelegenheiten,
22. zumal, wenn die Mittagshitze brennt und über der Luftspiegelung der letzte Lebensodem des Dürstenden schwebt.
23. Die Sonne sendet den Rest ihrer flimmernden Schlieren aus, wobei sie vor Durst selbst die feuchte Erde aus dem Tümpel schöpft.
24. Ihr (der Sonne) Glutwind brät die Gesichter, als ob sie (die Beduinen) die Kamelsättel durch Gebläseöfen ersetzt hätten.
25. Aber warum soll ich mein Leben in Gefahr stürzen, wo doch al-Ašraf, der Sultan, mich bereits reich gemacht hat?
26. Er jagte das Wild mit lauter dürren, abgemagerten (Hunden), deren Ohren von ihren Klauen zerfetzt waren,
27. und mit lauter hinter dem Reiter aufgesetzten (Gepardenweibchen), die an jedem Glied den Augapfel des Zornigen haben (die Punkte).
28. (Es sind) türkische (Gepardenweibchen), die gefangen wurden. Über ihre Wangen läuft etwas von dem Antimon, das sich über den Augen befand.
29. Wir sagten, als sich der Körper des Wilds an seiner (des Gepardenweibchens) Brust befand: „Dies ist die Umarmung des kopflos Verliebten."
30. Wenn es (das Wild) sagen würde: „O Mūsā, schütze mich vor diesen beiden (dem Hund und den Gepardenweibchen)!", dann wäre es gerettet und in äußerster Sicherheit.
31. Mūsā ist derjenige, der Chosroe in den Schatten stellte und mit der Gefangennahme Īwānīs die Halle (*īwān*) (Chosroes) übertraf.
32. Er kam mit einem: „Hier bin ich" dem Ruf seines Bruders aus der Ǧazīra nach, nachdem die Georgier diesen von allen Seiten belagert hatten.
33. (Er kam ihm nach) mit Heeresmassen, über ihnen Engelsscharen, umgeben von räuberischen Adlern.
34. Wenn ihr (der Heeresmassen) Staub sich verfinstert, werden sie (die Adler) nur durch die Fackel eines scharfen (Schwertes) und einer Lanzenspitze geleitet.
35. Er (al-Ašraf) entfernte vom Islam die Finsternis ihres (der Georgier) Unglaubens und ließ ihn (den Islam) wieder erstarken nach einer Schwäche.
36. Du reinigstes Armenien, so daß es das Schlagen des Schlagholzes gegen die Stimme des Gebetsrufs tauschte.

37. Die Lanzen durchbohrten ihre Körper, (so daß es aussah,) als ob sie (die Lanzen) ein Teil der Kreuze wären, die sie (die Georgier) trugen.
38. O du, der du deine Lobdichter (durch deine Taten) bestätigst, als ob sie Koranverse rezitierten,
39. o du, der du die Hände derer, die dein Vermögen auslöschen, für die Tüchtigsten der Tüchtigen und für die zuverlässigsten Schatzmeister betrachtest,
40. o du, der du das Lob als einen Schatz betrachtest, der dir bleibt, während sonst alles dahinschwindet,
41. du hast den Preis für die Kostbarkeiten der Lobgedichte in die Höhe getrieben, nachdem sie zuvor zu Niedrigstpreisen verkauft worden waren.
42. Der Šawwāl ist wie du Essen spendend, deshalb kommt ihm ein Vorzug vor dem Ramaḍān zu.
43. Deshalb, o König der Könige, erfreue dich seines (des Šawwāl) Festes im Schatten eines Königreichs von immerwährender Herrschaft.

Kommentar:

Vers 1: Rikabi (Rikabi 1949: 90) sieht in diesem Vers einen normalen anti-*aṭlāl*-Vers im Abū Nuwās'schen Sinne, wie sie sich in der Tat in Ibn an-Nabīh's *Dīwān* zahlreich finden. Auch in diesem Gedicht wendet er sich ab Vers 20 gegen diejenigen, die „verwischte Dunghaufen" beweinen. Rikabi fügt deshalb ein „abandonnées" ein und übersetzt:

Pourquoi chanter amoureusement les patries abandonnées? N'ai-je pas dans ta beauté séduisante une meilleure occupation?

Ich glaube eher, daß Ibn an-Nabīh an dieser Stelle nicht das *aṭlāl*-Motiv im Sinn hat, sondern sich von der *ḥanīn ilā l-awṭān*-Dichtung abwendet. Ibn an-Nabīh befand sich ja in der Fremde, und einem anderen Lobgedicht an al-Malik al-Ašraf stellt er einen 14-zeiligen *nasīb* voran, in dem er sich in echter *ḥanīn ilā l-awṭān*-Manier an Fusṭāṭ und seine dortigen Freunde erinnert (*ramal*):[11]

5. *sākinī l-Fusṭāṭi law abṣartukum * ğuliyat mir'ātu 'aynin ṣadiyat*
5. O Einwohner von Fusṭāṭ, wenn ich euch (wieder)sehen könnte, würde der Spiegel eines dürstenden Auges[12] wieder klar werden.

Auch hier wendet er sich von der Heimat ab und etwas Besserem zu:

15. *innamā ḫidmatu Mūsā ğannatun * 'indahā awṭānunā qad nusiyat*
15. Nur der Dienst bei Mūsā ist ein Paradies, gegenüber dem unsere Heimat bereits vergessen ist.

[11] As'ad 1969: 155-160 = Nr. 12; übersetzt Rikabi 1949: 100.
[12] Zu der Gleichung Auge = Spiegel, hier als Genitivmetapher, vgl. Ullmann 1992: 86-88.

Ibn an-Nabīh scheint es mit der Heimatliebe durchaus ernst gewesen zu sein. Insofern ist seine Abkehr nicht so schroff wie die des Abū Nuwās von den *aṭlāl* (und dem Blitz-Motiv – Wagner 2010/11). Auf alle Fälle bezieht er mit dem *ḥanīn ilā l-awṭān*-Vers eine weitere Gattung (*fann*) in sein Gedicht ein.

Vers 2: Ich kann mit *N/nu'mān* nichts Rechtes anfangen. In der Escorial-Handschrift, der Grundlage von al-As'ads Ausgabe, ist das Wort ausgelöscht, in den anderen Handschriften steht es aber leider, und das anscheinend auch noch ohne Varianten.

Die normale Bedeutung von *nu'mān* ist „Blut". In *šaqā'iq an-nu'mān* bezeichnet es die Anemone, allein aber auch andere rote Blumen.[13] Das würde gut zur Wange des Geliebten passen, aber kaum zu seinem Körper oder zu seinem Untergewand.

In der Not klammert man sich an den dürrsten Ast. So habe ich Wormhoudts Übersetzung nachgeschlagen. Er übersetzt: "And your coat buttoned with goodness." Er setzt *nu'mān* offensichtlich mit *ni'ma* gleich. Aber das geben die Wörterbücher nicht her.

Denkt man an an-Nu'mān b. Munḏir, so macht der fehlende Artikel, der nicht aus Versmaßgründen weggefallen sein kann, Schwierigkeiten. Herr Professor Dr. Gregor Schoeler, Basel, machte mich darauf aufmerksam, daß gerade das Fehlen des Artikels ein Hinweis darauf sein könnte, daß nicht ein bestimmter der zahlreichen laḫmidischen und ġassānidischen Träger des Namens[14] gemeint sein könnte, sondern ihrer aller Glanz dem Geliebten zukomme. Gleichzeitig mag als *tawriya* auf das Blut angespielt sein, das einerseits die Nu'māne vergossen haben (Tötung von 'Adī b. Zayd, blutige Razzien) und andererseits der hartherzige Geliebte aus den Augen seiner Liebhaber hat quellen lassen.

Zu einem weiteren, etwas verqueren Gedankengang regt der Herausgeber al-As'ad an. Er sieht in dem Wort einen Ortsnamen; denn er führt es in seinem Ortsindex mit Hinweis auf diesen Vers an (As'ad 1969: 516a). Yāqūt (Yāqūt 1958: 293b-294a) nennt unter Na'mān mehrere Wadis bzw. Plätze, die alle keinen Sinn ergeben. Unter Nu'mān verweist er auf Ma'arrat an-Nu'mān. Damit wären wir – wieder unter Nichtberücksichtigung des fehlende Artikels – zumindest im Einflußbereich von al-Malik al-Ašraf. Auf ihn gemünzt ergäbe der Halbvers auch einen gewissen Sinn: „Dein Obergewand ist zugeknöpft über Ma'arrat an-

[13] Dozy 1927: 692a: pavot, coquelicot.

[14] Auch weitere berühmte Nu'māne mögen mitgespielt haben. So bindet Ibn an-Nabīhs Zeitgenosse Ibn Sanā'almulk (gest. 1211) dem *maḏhab*-Gründer Abū Ḥanīfa an-Nu'mān b. Ṯābit in ein *ġazal* ein, allerdings leider wieder nur – auf dem Umweg über die Anemone – für die Wange des Geliebten ('Abdalḥaqq 1958: 112 = Nr. 44) (*ṭawīl*):

3. *fa-man šāfi'ī bayna l-warā 'inda mālikī * li-nu'māni ḫaddayhī š-šaqā'iqu tunsabū?*

3. Wer unter den Menschen legt für mich Fürsprache ein bei meinem Besitzer (dem mich beherrschenden Geliebten), von dessen rotblütigen Wangen sich die Anemonen ableiten?

In den Vers sind die ursprünglichen Bedeutungen der Namen von drei *maḏhab*-Gründern aš-Šāfi'ī, Mālik b. Anas und Abū Ḥanīfa eingebaut.

Nu'mān," d. h. du beschützst es. Aber kann ein *ġazal* bereits auf den *mamdūḥ* anspielen? Um diese Frage zu beantworten, habe ich nach Beispielen für Grenzüberschreitungen zwischen *ġazal* und *madīḥ* gesucht. Obwohl keiner der folgenden Verse in der erotischen Terminologie so weit geht, daß er eine wirkliche Parallele zu Ibn an-Nabīhs Versen abgeben und somit die obige Interpretation stützen könnte, möchte ich das Ergebnis meiner Suche doch hier einfügen. Der Exkurs mag vielleicht auch unabhängig von Ibn an-Nabīhs Gedicht von Interesse sein.

In einem anderen Gedicht auf al-Malik al-Ašraf schreibt Ibn an-Nabīh dem Geliebten kriegerische Eigenschaften zu (*ṭawīl*) (As'ad 1969: 289 = Nr. 31):

7. *aḫūḍu 'ubāba l-mawti min dūni ṯaġrihī * kaḏāka yaġūṣu l-baḥra man ṭalaba d-durrā*
8. *ġazālun raḫīmu d-dalli fī yawmi salmihī * wa-layṯun lahū fī ḥarbihī l-baṭšatu l-kubrā*
9. *darīyun bi-ḥamli l-ka'si fī yawmi laḏḏatin * wa-lākin bi-ḥamli s-sayfi yawma l-waġā adrā*
10. *ahīmu bihī fī 'iqdihī aw niğādihī * fa-lā budda fī s-sarrā'i minhu wa-fī ḍ-ḍarrā*

7. Ohne seinen Mund (küssen zu können) versinke ich in den Fluten des Todes so, wie derjenige, der Perlen[15] sucht, in das Meer eintaucht.
8. (Er ist) eine Gazelle von sanftem Benehmen, wenn er sich im Frieden befindet, wenn er sich aber im Kriege befindet, ein Löwe von großer Stärke.
9. Höfisch[16] (im Benehmen) bei der Handhabung des Bechers am Tage des Vergnügens, aber auch sehr versiert in der Handhabung des Schwertes am Tage des Kampfes.
10. Ich bin in ihn verliebt wegen seines Halsbands (Zeichen des Geliebten) oder seines Schwertgehänges (Zeichen des Kriegers) und das unbedingt, ob er sich im Glück oder Unglück befindet.

Sollten sich solche Verse wirklich auf al-Malik al-Ašraf beziehen, was wollte Ibn an-Nabīh damit bezwecken? Wollte er ihn bloßstellen? Wohl kaum. War er in ihn verliebt? Das Gedicht Nr. 30 wurde um 1210 geschrieben.[17] Damals war der 1182/83 geborene al-Malik al-Ašraf 27 oder 28 Jahre alt und Ibn an-Nabīh etwa 46. Abū Nuwās hat angeblich ein Liebesgedicht auf al-Amīn verfaßt. Al-Amīn war während seiner Regierungszeit 22-26 Jahre alt, Abū Nuwās etwas über 50. Der Dreizeiler, von dem Ḥamza al-Iṣbahānī nicht wußte, ob er

[15] Anspielung auf die Zähne des Geliebten.

[16] Ich habe das Wort von pers. *dar* abgeleitet, vgl. Steingass 1892: 516b. Besser zu dem *adrā* am Ende des Verses würde eine Ableitung der Wurzel *dry* passen, die ich aber nicht finden kann: „Versiert in der Handhabung des Bechers, aber noch versierter in der Handhabung des Schwertes."

[17] Vgl. den Kommentar zu Vers 31.

ihn unter die *madā'iḥ* oder die *muḏakkarāt* einordnen sollte, und den er deshalb mit verschiedenen Anekdoten zweimal anführt, lautet (*munsariḥ*):[18]

1. *innī la-ṣabbun wa-lā aqūlu bi-man * aḫāfu man lā yaḫāfu min aḥadī*
2. *iḏā tafakkartu fī hawāya lahū * masastu ra'sī hal ṭāra ʿan ǧasadī*
3. *innī ʿalā mā ḏakartu min faraqī * la-āmilun an anālahū bi-yadī*

1. Ich bin verliebt, sage aber nicht, in wen. Ich fürchte nämlich den, der sich vor niemendem fürchtet.
2. Wenn ich an meine Liebe zu ihm denke, fasse ich mir an den Kopf, ob er von meinem Körper geflogen sei.
3. In meiner Furcht hoffe ich das, was ich erwähnt habe, mit meiner Hand noch wieder einholen zu können.

Abū Nuwās hat noch ein zweites Liebesgedicht auf al-Amīn verfaßt (Schoeler 2003: 283, Z. 11-284, Z. 2 = Nr. 205), Gedanklich näher an die Verse von Ibn an-Nabīh kommt aber vielleicht ein Lobgedicht auf Ibrāhīm al-ʿAdawī (*basīṭ*):[19]

1. *iḫtaṣama l-ǧūdu wal-ǧamālū * fīka fa-ṣārā ilā ǧidālī*
2. *fa-qāla hāḏā: yamīnuhū lī * lil-ʿurfi wal-ǧūdi wan-nawālī*
3. *wa-qāla hāḏā: wa-waǧhuhū lī * lil-ḥusni waẓ-ẓarfi wal-kamālī*
4. *fa-ftaraqā fīka ʿan tarāḍin * kilāhumā ṣādiqu l-maqālī*

1. Die Freigebigkeit und die Schönheit stritten über dich, so daß sie in einen Disput gerieten.
2. Jene sagte: „Seine Rechte gehört mir wegen (seiner) Wohltätigkeit, (seiner) Freigebigkeit und (seinem) Gunsterweis."
3. Diese sagte: „Sein Gesicht gehört mir wegen (seiner) Schönheit, (seiner) Eleganz und (seiner) Vollkommenheit".
4. Sie kamen zu keiner Einigung über dich; denn beide sagten die Wahrheit.

Vielleicht ging es Ibn an-Nabīh nur um al-Ašrafs Jugend und Schönheit. Auf die Schönheit al-Ašrafs spielt Ibn an-Nabīh noch öfters an (*kāmil*) (Asʿad 1969: 150 = Nr. 11):

9. *Allāhu abdā l-badra min azrārihī * waš-šamsa min qasamāti Mūsā aṭlaʿā*

9. Gott ließ den Vollmond aus seinen (des Geliebten) Knöpfen hervortreten, aus den Gesichtszügen Mūsās ließ er aber die Sonne aufgehen.

Oder (*kāmil*) (Asʿad 1969: 200-201 = Nr. 18):

13. *malikun bayāḍu yamīnihī li-samīyihī * Mūsā wa-manẓaruhū l-badīʿu li-Yūsufī*

---

[18] Wagner 2001: 336, Z. 7-9 = Nr. 111 = Schoeler 2003: 195, Z. 3-5 = Nr. 68; übers. Wagner 1965: 60. Zu weiteren Übersetzungen vgl. Wagner 2012: 36.

[19] Wagner 2001: 338, Z. 9-12 = Nr. 116; übers. Wagner 1965: 349. Zu weiteren Übersetzungen vgl. Wagner 2012: 37.

19. *yā badru taz‘umu an tuqāsa bi-waǧhihī * wa-‘alā ǧabīnika kulfatu l-mutakallifī*

13. Ein König, dessen edle Rechte von seinem Namensvetter Moses stammt und dessen wundervoller Anblick von Joseph stammt.

---

19. O Vollmond, du glaubst, dich mit seinem (al-Ašrafs) Gesicht messen zu können, aber auf deiner Stirn zeigt sich die Anstrengung des sich Abmühenden (Mondflecken).

Oder (*wāfir*):[20]

31. *sulaymānīyu mulkin lā yuḍāhā * tazayyana bil-ǧamāli l-yūsufīyī*

31. In der unvergleichlichen Herrschaft (bist du) wie ein Salomo, der sich mit der Schönheit Josephs geschmückt hat.

Die Schönheit des *mamdūḥ* veranlaßt Ibn Ḫafāǧa (gest. 1139) dazu, auf einen *nasīb* ganz zu verzichten (*mutaqārib*):[21]

1. *alā hal aṭalla l-amīru l-aǧal(l) * ami š-šamsu ḥallat bi-ra’si l-ḥamal?*

2. *fa-mā ši’ta min zahratin naḍratin * taraddā l-qaḍību bihā wa-štamal*

---

6. *malīkun tabassama ṯaǧru l-munā * bi-mar’āhu wa-mtadda ḫaṭwu l-amal*

---

8. *fa-lam adri wal-ḥusnu ṣinwun lahū * a-abda’u bil-madḥi am bil-ġazal*

1. Fürwahr, ist der erhabene Emir erschienen oder ist die Sonne gerade in das Sternbild Widder eingetreten?

2. Denn der Zweig hat sich mit lauter frischen Blüten, die du dir nur wünschen kannst, bekleidet und umhüllt.

---

6. Er ist ein König, bei dessen Anblick der Mund des Verlangens bereits lächelt und die Hoffnung bereits weit ausschreitet

---

8. Da die Schönheit sein Zwillingsbruder ist, weiß ich nicht, ob ich mein Gedicht mit Lob- oder mit Liebesversen beginnen soll.

Das Lobgedicht wurde zu einem Reiseantritt im Frühling verfaßt, worauf am Anfang angespielt wird. Bereits vor der Frage, ob *madḥ* oder *ġazal* finden sich in lobenden Versen Vokabeln aud dem Wortschatz der Liebesdichtung (*šams* „Sonne“, *qaḍīb* „Zweig = schlanke

[20] As‘ad 1969: 274 = Nr. 29. Weitere Anspielungen auf die Schönheit des *mamdūḥ* finden sich As‘ad 1969: 211 = Nr. 20, Vers 13, und 266 = Nr. 28, Vers 36.

[21] Ġāzī 1960: 102 = Nr. 57; Bustānī 1961: 214, Z. 8; übers. Monroe 1973: 75, Anm. 34. Vgl. auch Gelder 1982: 205.

Figur“, *ṯaġr* „Mund“), die sich zwar alle nicht direkt auf den *mamdūḥ* beziehen, ihn aber doch in die Sphäre der Liebesdichtung rücken.

Ibn Ḫafāğa war nicht der erste, der in die Lobdichtung Ausdrücke der Liebesdichtung einfließen ließ. Schon aṯ-Ṯa‘ālibī (gest. 1038) fiel auf, daß al-Mutanabbī (gest. 965) in seinen Lobgedichten Ausdrücke der Liebespoesie verwandte (Ṯa‘ālibī 1886: 139-141; vgl. auch Blachère 1935: 93 und Gelder 1982: 81). Hier einige der von aṯ-Ṯa‘ālibī zitierten Beispiele (*ṭawīl*) (Dieterici 1861: 687 = Nr. 256):

35. *wa-mā ana bil-bāġī ‘alā l-ḥubbi rišwatan * ḍa‘īfu hawan yubġā ‘alayhi ṯawābū*
36. *wa-mā ši’tu illā an udilla*[22] *‘awāḏilī * ‘alā anna ra’yī fī hawāka ṣawābū*
37. *wa-u‘lima qawman ḫālafūnī fa-šarraqū * wa-ġarrabtu annī qad ẓafirtu wa-ḫābū*

35. Ich verlange für meine Liebe zu dir kein Geschenk. Eine Liebe, für die ein Lohn verlangt wird, ist schwach.
36. Ich möchte nur meinen Tadlerinnen beweisen, daß meine Entscheidung, dich zu lieben, richtig war,
37. und ich möchte den Leuten, die mir widersprachen, so daß sie sich nach Osten wandten, während ich nach Westen (zu Kāfūr in Ägypten) strebte, zeigen, daß ich erfolgreich war und sie scheiterten.

Aṯ-Ṯa‘ālibī ging es wohl um die Wörter *ḥubb* „Liebe“, *hawā* „Liebe“ und ‘*awāḏil* „Tadlerinnen“, die in der Liebespoesie häufig sind, vielleicht aber auch, da er den letzten Vers mit zitiert, um *ẓafirtu*, das neben dem Sieg im Kriege auch den Erfolg des Dichters bei seiner/m Geliebten anzeigt. Aṯ-Ṯa‘ālibī zitiert weiterhin (*ṭawīl*) (Dieterici 1861: 652 = Nr. 248):

26. *fa-law lam takun fī Miṣra mā sirtu naḥwahā * bi-qalbi l-mašūqi l-mustahāmi l-mutayyamī*

26. Wenn nicht du in Ägypten wärst, würde ich nicht mit dem Herzen eines von Sehnsucht Erfüllten, eines Liebeskranken, eines der Liebe Verfallenen nach dort reisen.

Und (*wāfir*) (Dieterici 1861: 801 = Nr. 287):

8. *arūḥu wa-qad ḫatamta ‘alā fu’ādī * bi-ḥubbika an yaḥullu bihī siwākā*

---

12. *fa-law annī staṭa‘tu ḫafaḍtu ṭarfī * fa-lam ubṣir bihī ḥattā arākā*

8. Ich muß gehen, aber du hast mein Herz mit der Liebe zu dir versiegelt, so daß sich niemand anderes als du darin niederlassen kann.
12. Wenn ich vermöchte, würde ich meine Augen schließen, so daß ich mit ihnen nichts mehr sehen könnte, bis ich dich wiedersehe.

[22] Vielleicht besser *adulla* zu lesen.

In keinem der zitierten Verse werden Speichel und Mund direkt auf den *mamdūḥ* bezogen. Damit bleibt auch die Hypothese, daß mit N/nu'mān Ma'arrat an-Nu'mān gemeint sein könnte und der *mamdūḥ* seinen Mantel über ihm zuknöpfte, äußerst vage.

Vers 3: Mit Vers 3 geht die Anrede an den Geliebten in seine Beschreibung in der dritten Person über. Vielleicht könnte auch das darauf hinweisen, daß hier die Anspielung auf den *mandūḥ* beendet ist und die Beschreibung eines fiktiven Geliebten beginnt, der dann in Vers 7 klar gegen den *mamdūḥ* abgesetzt werden kann.

Riḍwān ist der Engel, der das Paradies bewacht oder besser: bewachen soll. Der mangelnden Achtsamkeit Riḍwāns läßt Ibn an-Nabīh noch einmal eine Schönheit entfliehen (*sarī'*) (As'ad 1969: 160 = Nr. 13):

5. *sāqin sahā Riḍwānu 'an ḥifẓihī * fa-farra min ǧumlati ḥūri l-ǧinān*

5. Ein Schenke, dessen Bewachung Riḍwān übersah, so daß er der Schar der Paradiesejungfrauen entfloh.

In einem dritten Gedicht kommt Riḍwān gar nicht erst zum Einsatz (*ṭawīl*) (As'ad 1969: 174 = Nr. 15):

4. *mina t-Turki fī ḫaddayhi lil-ḥusni ǧannatun * bi-mālikihā maḥrūsatun lā bi-Riḍwānī*

4. (Er gehört) zu den Türken. Auf seinen Wangen (erscheint) ein Paradies der Schönheit, das von seinem Besitzer bewacht wird, nicht von Riḍwān.

Vers 4: Die Genitivmetapher „Nacht seiner Haare" steht in Parallele zu „Myrte seines Bartflaums" im nächsten Vers.

Vers 5: Die grünen Gärten entsprechen natürlich der grünen Myrte und das rote Feuer der roten Rose. Es handelt sich hier also um eine parallele doppelte Metaphorisierung: Bartflaum > Myrte > Garten (grün) und Wange > Rose > Feuer (rot). Außerdem lassen die Metaphern gleich an Paradies (Rückweis auf Vers 3) und Hölle denken. Die Pluralformen haben mich davon abgehalten, auch so zu übersetzen.

Vers 6: *ǧunnat* bildet einen *taǧnīs* zu *ǧannāt* im vorigen Vers.

Vers 7: Mit diesem Vers geht Ibn an-Nabīh zum ersten Mal von einer anderen Gattung, hier dem *ġazal*, zum *madīḥ* über. Mit dem Wort *rawḍa* (Garten) nimmt er das Motiv der Gärten (*ǧannāt*) durch ein Synonym wieder auf. Den Übergang von einer Gattung zur anderen betont er durch das Wort *funūn*, das sowohl Zweige im Garten als auch Gattungen in der Poesie bedeuten kann. Mit dem *ištiqāq*: *ḥusn* und *iḥsān* parallelisiert er noch einmal: Schönheit = Geliebter = *ġazal* und Wohltat = Gepriesener = *madīḥ.*

In einem anderen Gedicht gestaltet Ibn an-Nabīh den Übergang vom *ġazal* zum *madīḥ* ähnlich (*kāmil*) (As'ad 1969: 263 = Nr. 28):

17. *ġazalī lahū wa-madā'iḥī * waqfun li-mawlānā muqarrar*

17. Mein Liebesgedicht gilt ihm (dem Geliebten), meine Lobgedichte aber sind eine für unseren Herrn bestimmte Stiftung.

Vers 8: Das *iḥḍarra* nimmt das *iḥḍarra* von Vers 5 wieder auf. Damit kommt Ibn an-Nabīh auf das Blumen- und Gartenmotiv zurück, das sich einmal auf den Geliebten, dann auf die Poesie des Dichters und schließlich auf die Regierungszeit al-Ašrafs bezieht. Gleichzeitig weist Ibn an-Nabīh damit auf die nächste von ihm vorzustellende Gattung hin, eben die Garten- und Blumendichtung (*rawḍīyāt* und *zahrīyāt*).

Vers 9: Der Vers enthält drei *taǧnīse*: *aṯrā ṯarāhū*, *maḥli maḥallihī* und *saḥḥi saḥābihī.* Mit *aṯrā*, das sowohl „befeuchten" (IV. Stamm von *ṯariya*) als auch „bereichern" (IV. Stamm von *ṯarā*) bedeuten kann, gelingt Ibn an-Nabīh eine *tawriya*, bei der beide Bedeutungen einen Sinn ergeben. Mit der an sich abgedroschenen Gleichung Wolke = Freigebigkeit bleibt der Vers eindeutig im Bereich des *madīḥ*, verliert aber weiterhin nicht den Bezug zur Gartendichtung.

Vers 10. Der völlig als parallelismus membrorum aufgebaute Vers geht nun endgültig in die Gartenbeschreibung über, deutet mit den Vergleichen aber bereits die nächste Gattung, die Weindichtung (*ḫamrīyāt*) an, die mit Vers 15 beginnt, ähnlich wie im *ġazal* bereits auf die Gärten hingewiesen wurde.

Vers 11: Enthielt der vorige Vers einen Hinweis auf die kommende Gattung, greift dieser in seinen Metaphern auf die vorige Gattung, den *ġazal*, zurück. So wird die Genitivmetapher von Vers 5 wieder aufgenommen, jedoch umgedreht. In „Myrte des Bartflaums" war die Pflanze das Regens, in *ʻiḏāru ẓilli l-bānī* steht sie im Genitiv.

Vers 12: In diesem Vers verwendet Ibn an-Nabīh zum ersten Mal Schmuckvergleiche, die er dann in der Weinbeschreibung wieder aufnimmt (Vers. 16 und 17).

Vers 13: In der Mitte des Verses fallen vier aufeinanderfolgende Wörter mit *qāf* auf. Ist das Absicht oder Zufall? Van Gelder führt in seiner Studie zum Verhältnis von Laut und Bedeutung in der arabischen Dichtung einen Ru'ba-Vers mit vielen *qāf* an und fragt sich, ob damit das im Vers erwähnte Knirschen der Kamelzähne wiedergegeben werden soll (Gelder 2012: 282). Das erscheint mir wahrscheinlicher als Vogelgesang. Allerdings wird dem Vogel in Vers 15 *ʻuǧma* „Kauderwelsch" zugeschrieben, was wiederum im Gegensatz zu dem Vergleich mit dem beredten Prediger in diesem Vers steht. *Allāhu aʻlam.*

Vers 14: *yašdū* und *unšidu* bilden wiederum einen *taǧnīs*. Der Vers beendet mit dem Vogelgesang den *rawḍīya*-Abschnitt und leitet in einen dieses Mal sehr kurzen *madīḥ* über.

Ibn an-Nabīh läßt in einem weiteren Gedicht nach einer Gartenbeschreibung die Vögel den *mamdūḥ* loben (*kāmil*) (Asʻad 1969: 217 = Nr. 21):

15. *waṭ-ṭayru tunšidu bi-ḫtilāfi luġātihā: * Mūsā adāma llāhu fī tamkīnihī*

15. Und die Vögel rezitieren in ihren verschiedenen Sprachen: „Möge Gott Mūsā in seiner Machtposition erhalten!"

Vers 15: Mit diesem Vers beginnt das Weinlied (*ḫamrīya*), allerdings mit einem verknüpfenden Rückgriff auf den vorigen Vers, in dem der Dichter den Unterschied zwischen

dem unverständlichen Lobgesang des Vogels und seinen eigenen klaren Worten betont. Mit den „eigenen klaren Worten“ (*bayānī*) läßt Ibn an-Nabīh eine weitere Gattung der arabischen Poesie kurz anklingen, das Selbstlob (*faḫr*). Es ist für den Lobdichter zwar wichtig, in Hinblick auf die erwartete Belohnung die eigene Leistung herauszustellen, aber er muß das diskret tun, denn das Lob gilt ja in erster Linie dem Angesprochenen.

Rhetorisch bilden ‘*uğma* (Kauderwelsch) und *bayān* (klare Sprache) eine *muṭābaqa* (Antitheton).

In diesem Fall scheint es mir klar zu sein, daß mit dem angeredeten Zechgenossen (*nadīm*) der *mamdūḥ* gemeint ist; denn er ist ja derjenige, der sich an dem Lob erfreuen soll. Das spricht natürlich ein wenig dafür, daß auch im ersten Vers die zweite Person auf den *mamdūḥ* bezogen sein kann. Auch im Jagdteil (Vers 26ff.) ist al-Malik al-Ašraf der Jäger.

Vers 16: Mit dem Silber ist der Becher gemeint und mit dem Gold der Wein. Ob *aṯrat* das *aṯrā* aus Vers 9 wieder aufnehmen und so den *mamdūḥ* nochmals diskret an seine Pflichten gegenüber dem Dichter erinnern soll, bleibt fraglich.

Vers 17: Der dreifache Vergleich Bläschen = Juwelen = Blumen setzt einerseits die Schmuckmetaphern des vorigen Verses fort und führt andererseits noch einmal in die Gartensphäre zurück. Der Vers schließt mit dem *taǧnīs* zwischen *marǧ* und *marǧān.*

Vers 18: Der Vers enthält eine Reimwortwiederholung (*īṭā’*) zu Vers 5, die wegen der großen Entfernung allerdings im erlaubten Bereich bleibt. Die Variante ‘*ibādati l-awṯānī* „Götzendienst“ würde den *īṭā’* vermeiden, paßt aber weder zum Wein noch zu den Zoroastrier.

Die Farbe des Weins wechselt etwas: goldfarbig, rot, perlenfarbig, feuerfarbig.

Vers. 19: Mit dem *taǧnīs* zwischen *sukr* und *šukr* leitet Ibn an-Nabīh den dritten Übergang zum *madīḥ* ein.

Der zweite Halbvers ist mir nicht klar. Entweder ist das Danken der Gehorsam und das Trinken der Ungehorsam, beides gegenüber dem *mamdūḥ*, oder gegenüber dem vergebenden Gott löscht Gehorsam grundsätzlich Ungehorsam aus. Letzteres scheint Rikabi anzunehmen. Er übersetzt:

Boire le vin et louer Mûsâ telle est ma devise; une obéissance efface une désobéissance.

Unabhängig von der Interpretation bilden *ṭā‘a* (Gehorsam) und ‘*iṣyān* (Ungehorsam) eine *muṭābaqa.*

Vers 20: Mit diesem Vers beginnt ein längerer anti-*aṭlāl*-Abschnitt im Abū Nuwās’schen Sinne. Das spricht dafür, daß es sich in Vers 1 nicht auch um einen anti-*aṭlāl*-Vers, sondern um eine Abkehr vom Heimweh handelt.

Vers 21: Die folgenden Verse schildern zunächst, wie das Schicksal mit den Beduinen verfährt, in Vers 25 erfahren wir dann, wieviel besser es dem Dichter ergeht.

Es mag sein, daß Ibn an-Nabīh gerade *kūm* für die Schilderung der Wüste gewählt hat, weil es sich auf *būm* in der vorigen Zeile reimt.

Vers 22: Die Verse, die die Gluthitze in der Wüste schildern, um hier das erbärmliche Leben der Beduinen zu charakterisieren, könnten, isoliert betrachtet und positiv gewendet, auch einem Wüstenritt (*raḥīl*) entnommen sein (Vgl. Papoutsakis 2009: 69-73). Ibn an-Nabīh fügt damit ein weiteres Thema in sein Gedicht ein.

Vers 24: Der *taǧnīs* am Ende des Verses wird durch zwei Homonyme gebildet: *kūr* kann sowohl „Kamelsattel" als auch „Gebläseofen" heißen und in beiden Bedeutungen beide Plurale *akwār* und *kīrān* bilden (Ullmann 1970: 429a-431a).

Vers 25: Mit diesem Vers vollzieht Ibn an-Nabīh die vierte Wende zum *madīḥ*. Die Erwähnung der Gefahr legt nahe, daß Ibn an-Nabīh hier wirklich an einen *raḥīl* gedacht hat. In vielen Lobgedichten dient die Schilderung einer gefahrvollen Wüstenreise dazu, den Gönner die Mühen vor Augen zu führen, die man auf sich genommen hat, um zu ihm zu gelangen, was eine ordentliche Belohnung verdient. Ibn an-Nabīh zieht auch dieses Thema etwas ins Lächerliche, indem er die Reise für sich als überflüssig erklärt.

Vers 26: Mit diesem Vers geht Ibn an-Nabīh in ein Jagdgedicht (*ṭardīya*) über, indem er den *mamdūḥ* als Jäger beschreibt. Die beim schnellen Lauf durch die Hinterfüße zerfetzten Ohren sind ein häufiger Topos der Jagdgedichte. *ḍārin* und *ḍāmirin* bilden einen *taǧnīs.*

Vers 27: Die Geparden wurden hinter dem Reiter transportiert (Vgl. F. Viré 1965: 741b).

Vers 28: Der Dichter betont, daß die Gepardenweibchen nicht in Gefangenschaft geboren wurden und aufwuchsen. Mit dem Antimon (*kuḥl*) sind die beiden schwarzen Streifen gemeint, die beim Geparden von der Stirn an den Innenseiten der Augen vorbei zur Schnauze verlaufen.

Vers 29: Mit *al-'āšiqi l-walhānī* begeht Ibn an-Nabīh einen zweiten *īṭā'* (vgl. Vers 4), dieses Mal sicher in voller Absicht, um die gegensätzlichen Möglichkeiten der Anwendung des Vergleichs vor Augen zu führen.

Vers 30: Hier kehrt der Dichter zum fünften und letzten Mal zum *madīḥ* zurück, indem er in einem irrealen Konditionalsatz das Wild in seiner mißlichen Lage sprechen läßt.

Vers 31: Mit diesem letzten Übergang zum *madīḥ* beginnt ein längerer Lobpreis al-Malik al-Ašrafs, in dem der Dichter dessen Kriegstaten aufzählt. Er beginnt mit der Gefangennahme Iwanés, des georgischen Generals, der Ḫilāṭ im Jahre 1210 belagerte. In der Stadt war der Bruder al-Ašrafs, al-Malik al-Awḥad, eingeschlossen. Dieser rief seinen Bruder al-Ašraf zur Hilfe. Doch bevor al-Ašraf eintraf, gelang es al-Awḥad bei einem Ausfall, Iwané gefangen zu nehmen (10. Oktober 1210) (Vgl. Dahlmanns 1975: 163). Ibn an-Nabīh schreibt al-Ašraf hier also eine Heldentat zu, die in Wirklichkeit al-Awḥad zukam. Allerdings starb al-

Awḥad kurz darauf,[23] und al-Ašraf übernahm die Herrschaft in Ḫilāṭ, so daß er wahrscheinlich die Früchte der Gefangennahme, u. a. ein hohes Lösegeld, ernten konnte.

Ähnlich wie bei *akwār* und *kīrān* in Vers 24 nutzt Ibn an-Nabīh die partielle Synonymität zwischen dem Namen des Georgiers und dem persischen Wort für Halle *īwān* zu einem Wortspiel. Der Ruhm der Gefangennahme eines Īwān übertrifft den des Baus eines *īwān*, wie Chosroe ihn durch die Errichtung des Īwān Kisrā in Ktesiphon/al-Madā'in in Anspruch nehmen konnte. Ibn an-Nabīh hat diese Idee anscheinend so gut gefallen, daß er sie noch ein zweites Mal verwendet hat (*ṭawīl*) (As'ad 1968: 178 = Nr. 15):

22. *fa-Kisrā bi-īwānin ta'āẓama mulkuhū * wa-šāha rmanin min ba'ḍi asrāhu Īwānī*

22. Die Herrschaft Chosroes wurde bedeutend durch den Bau einer Halle (*īwān*). Ein Iwané befand sich (aber auch) unter den Gefangenen des Königs von Armenien.[24]

An einer dritten Stelle muß Chosroes *īwān* vor al-Ašrafs *dīwān* zurückstecken. Gleichzeitig ist der *taǧnīs* weniger vollkommen (*munsariḥ*) (As'ad 1969: 135 = Nr. 8):

25. *mā tāǧu Kisrā naẓīru kummatihī * wa-laysa īwānuhū ka-dīwānih*

25. Die Krone Chosroes gleicht nicht seiner Rundmütze und dessen Halle (*īwān*) nicht seinem Diwan.

Vers 32: In diesem Vers wird der Hilferuf al-Awḥads erwähnt, dem al-Ašraf mit der *talbiya* nachkommt, den die Pilger in Mekka verwenden.

Vers 33: Die Engelscharen, die siegreichen muslimischen Heeren zu Hilfe kommen, sind seit Muḥammads Sieg bei Badr ein Topos der muslimischen Kriegsberichterstattung. Die Adler dagegen warteten schon in vorislamischer Zeit darauf, die Gefallenen verzehren zu können.

Vers 35: *ǧalā* bedeutet nicht nur transitiv „etw. entfernen," sondern auch intransitiv „glänzen." In dieser zweiten Bedeutung der *tawriya* (double entendre) würde das Wort eine *muṭābaqa* zu *ẓulma* „Finsternis" bilden. Ob Ibn an-Nabīh das allerdings beabsichtigt hat, erscheint mir fraglich. Islam und *kufr* (Unglaube) bilden auf alle Fälle eine *muṭābaqa*, ebenso '*izz* (Stärke) und *hawān* (Schwäche).

Vers 38: Durch die Taten al-Ašrafs werden die Vorzüge, die die Lobdichter ihm zuschreiben, zur unumstößlichen Wahrheit, so daß ihre Verse Koranversen gleichen, deren Wahrheit unzweifelhaft ist.

Mit diesem Vers beginnt Ibn an-Nabīh eine sich über drei Zeilen erstreckende Reihe von mit *yā man* (o du, der du) beginnenden Versen. Sie verbinden den Teil des Lobs, der dem Thema der Tapferkeit und des Erfolges im Kriege gewidmet ist, mit dem Teil, der das zweite wichtige Thema des *madīḥ* behandelt: die Freigebigkeit.

[23] Die Todesdaten schwanken in den Quellen zwischen 1210 und 1214, vgl. Dahlmanns 1975: 164, Anm. 2.
[24] Als Herrscher von Ḫilāṭ nahm al-Malik al-Ašraf den Titel *Šāh Arman* an, vgl. Dahlmanns 1975: 164.

Vers 39: Ibn an-Nabīh bindet das Wort *kufāt* sowohl in einen *taǧnīs* mit ‘*ufāt* als auch einen *ištiqāq* mit *akfā’* ein.

Vers 40: *tabqā* (es bleibt) und *fānī* (dahinschwindend, vergänglich) bilden eine *muṭābaqa.*

Vers 41. Auch in diesem Vers findet sich eine *muṭābaqa*, die zwischen *aġlayta* (du verteuertest) und *arḫaṣ* (billigst).

Vers 42: Der Tadel des Fastenmonats Ramaḍān ist ein beliebtes Thema, dem andere Dichter ganze Gedichte gewidmet haben (Vgl. Gelder 2010/11). Ibn an-Nabīh rührt das Thema nur kurz an, ähnlich wie er es zu Beginn mit dem Thema *ḥanīn ilā l-awṭān* getan hat.

Vers 43: Mit dem abschließenden Wunsch zum ‘*īd al-fiṭr* (Fest des Fastenbrechens) läßt Ibn an-Nabīh noch einmal eine ganze Gattung anklingen, die Glückwunschgedichte (*tahānī*), die in manchen späteren *dīwānen* ein eigenes Kapitel bilden.[25]

Wir können abschließend feststellen, daß Ibn an-Nabīh vor dem ausführlichen Lob am Ende des Gedichts fünf große Themen der arabischen Dichtung: Liebe, Garten, Wein, Beduinenleben und Jagd behandelt, von denen er immer wieder zum Lob übergeht. Damit erfüllt er sein im Vorspann gegebenes Versprechen. Darüber hinaus spricht er aber, wenn auch jeweils nur kurz, noch weitere Themen an, die in der arabischen Poesie eine Rolle spielten: Heimweh, Selbstlob, Spott auf das Besingen verwischter Lagerspuren, negative Beurteilung des Fastenmonats und Glückwünsche zu Festtagen.

Literaturverzeichnis

‘Abdalḥaqq, Muḥammad (Hrsg.) 1958. *Dīwān Ibn Sanā’almulk.* Ḥaydarābād: Dā’irat al-ma‘ārif al-‘uṯmānīya 1377 AH/1968. (As-Silsila al-ǧadīda min maṭbū‘āt Dā’irat al-ma‘ārif al-‘uṯmānīya. 12.)

Abū ‘Alī, ‘Abdalhādī ‘Abdannabī. 1991. *Ibn an-Nabīh šā’iran.* o. O. 1411/1991.

As’ad, ‘Umar Muḥammad al- (Hrsg.) 1969. *Dīwān Ibn an-Nabīh.* Bayrūt: Dār al-fikr.

Blachère, Régis. 1935: *Un poète arabe du IV^e^ siècle de l’Hégire: Abou ṭ-Ṭayyib al-Motanabbī.* Paris: Adrien-Maisonneuve.

Bustānī, Karam al- (Hrsg.) 1961. Ibn Ḫafāǧa. *Dīwān.* Bairūt: Dār Ṣādir.

Dahlmanns, Franz-Josef. 1975. *Al-Malik al-‘Ādil. Ägypten und der Vordere Orient in den Jahren 589/1193 bis 615/1218. Ein Beitrag zur ayyūbidischen Geschichte.* Phil. Diss. Gießen.

Dieterici, Friedrich (Hrsg.) 1861. *Mutanabbii Carmina cum Commentario Wahidii.* Berlin: Mittler.

Dozy, R. 1927. *Supplément aux dictionnaires arabes.* 2ème éd. T. 2. Leide: Brill; Paris: Maisonneuve.

Ess, Josef van. 2012. „Das Geburtsjahr des Šahrastānī“. In *Der Islam* 89. 111-117.

[25] Vgl. Gregor Schoeler 2010/11. Im *dīwān* von Ibn al-Mu‘tazz (gest. 908) heißt das Kapitel noch *al-madḥ wat-tahānī* „Lob und Glückwünsche“ (S. 32), da die meisten Glückwunschgedichte wie in unserem Falle gleichzeitig Lobgedichte sind. Bei al-Mutanabbī (gest. 965) lautet der Titel: *at-tahānī wal-‘iyādāt* „Gratulationen und Glückwünsche zu Festtagen“ (S. 35), was genau der letzten Zeile unseres Gedichts entspricht.

Ġāzī, Muṣṭafā (Hrsg.) 1960: Ibn Ḫafāğa: *Dīwān.* Al-Iskandarīya: Al-Maʿārif.

Gelder, Geert Jan van. 1982. *Beyond the line. Classical Arabic literary critics on the coherence and unity of the poem.* Leiden: Brill.

– 2010/11. „Poets against Ramadan". In: *Quaderni di studi arabi* 5/6.103-119.

– 2012. *Sound and sense in classical Arabic poetry.* Wiesbaden: Harrassowitz. (Arabische Studien. Bd. 10.)

Monroe, James T. 1973: „Hispano-Arabic Poetry during the Almoravid period: Theory and practice". In: *Viator* 4. 165-198.

Papoutsakis, Nefeli. 2009: *Desert travel as a form of boasting: A study of Ḏū r-Rummah's poetry.* Wiesbaden: Harrassowitz. (Arabische Studien. 4.)

Rikabi, Jawdat. 1949. *La poésie profane sous les Ayyûbides et ses princpaux représentants.* Paris: Maisonneuve.

– 1971. "Ibn al-Nabīh". In *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. Vol. 3. Leiden: Brill; London: Luzac. 894-895.

Schoeler, Gregor (Hrsg.) 2003. Abū Nuwās. *Dīwān.* T. 4. Unveränd. Neuaufl. Beirut; Berlin: Klaus Schwarz. (Bibliotheca Islamica. 20d.)

– 2010/11. „The genres of classical Arabic poetry. Classification of poetic themes and poems by pre-modern critics and redactors of dīwāns". In: *Quaderni di studi arabi* 5/6. 1-48.

Steingass, F. 1892. *A comprehensive Persian-English dictionary.* London: Rotledge & Kegan Paul.

Ṯaʿālibī, aṯ-. 1886. *Yatīmat ad-dahr fī šuʿarā' ahl al-ʿaṣr.* Ǧuz' 1. Dimašq: Al-Maṭbaʿa al-Ḥifnīya, 1304 AH/1886.

Ullmann, Manfred. 1970. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache.* Bd. 1. Wiesbaden: Harrassowitz.

– 1992. *Das Motiv des Spiegels in der arabischen Literatur des Mittelalters.* Göttingen: Vandemhoeck & Ruprecht. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 3. Folge, Nr. 198.)

Viré, F. 1965. „Fahd". In: *The Encyclopaedia of Islam.* New ed. Vol. 2. Leiden: Brill; London: Luzac. S. 738b-742a-

Wagner, Ewald. 1965. *Abū Nuwās. Eine Studie zur arabischen Literatur der frühen 'Abbāsidenzeit.* Wiesbaden: Steiner. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. Bd. 17.)

– (Hrsg.) 2001. Abū Nuwās: *Der Dīwān.* T. 1. Überarb. Neuaufl. Beirut; Berlin: Das Arabische Buch 2001. (Bibliotheca Islamica. 20a.).

– 2010/11. „Was blitzt wo und warum bei Abū Nuwās?". In *Quaderni di studi arabi* 5/6. 89-102.

– 2012. *Abū Nuwās in Übersetzung. Eine Stellensammlung zu Abū Nuwās-Übersetzungen vornehmlich in europäische Sprachen.* Wiesbaden: Harrassowitz. (Arabische Studien. Bd. 7.)

Wormhoudt, Arthur (Übers.). 1974. *Dīwān al-Qāḍī Kamāl al-Dīn ibn al-Hasan 'Alī ibn al-Nabīh al Miṣrī.* Oskaloosa: William Penn College. (An Arabic translation series. 13.)

Yāqūt. 1957. *Muʿğam al-buldān.* Vol. 5. Bayrūt: Dār Bayrūt; Dār Ṣādir 1376 AH/1957.

NOTES PRÉLIMINAIRES SUR LE PARLER BÉDOUIN DES *ʾABU ʿĪD* (VALLÉE DE LA BÉKAA).

Igor Younes
Université Sorbonne-Nouvelle Paris III

Résumé. Le présent article a pour but de faire découvrir la diversité dialectale du Liban en général et bédouine en particulier. La tribu investiguée – celle des *ʾAbu ʿĪd* – présente des particularités communes aux autres parlers nomades du pays qui sont de type moutonnier, mais aussi, un faisceau de caractéristiques renvoyant aux parlers de grands nomades chameliers. Dans l'état actuel de la connaissance, il s'agit de la seule tribu du pays ayant un dialecte de ce type et ce caractère singulier se doit d'être étudié.

Mots-clefs : Bédouin ; Arabe Dialecte ; Liban ; Tribu ; Békaa.

Introduction [1]

Lors de notre précédent article sur les dialectes bédouins du Liban, nous avions traité d'un parler – celui des *ʿArab al-ʿAtīğ* [2] – dans le but, entre autres, de démontrer qu'il existe bel et bien des dialectes de types petit-nomade (*šāwi*) dans ce pays quoi que la doxa en pense. Ce fait désormais acquis et établi, quel ne fut pas mon étonnement d'apprendre qu'il existe également dans l'est du pays un parler que Jean Cantineau aurait pu qualifier de satellitaire bien qu'employant des règles d'affrications de nomades moutonniers [3]. Cette rencontre totalement fortuite a eu lieu grâce au professeur Rami Zurayk de l'Université Américaine de Beyrouth et à sa principale informatrice *Ḥamra*, membre de cette tribu éparpillée dans l'est du Liban. Un corpus constitué de 22 contes totalisant 2h43 a été généreusement mis à disposition. Nous les avons ensuite complété par des enquêtes en rencontrant *Ḥamra* dans son village natal de *Ḥōš an-Nibi*, peuplé pour moitié de sédentaires chiites [4].

[1] Nous suivons les *Leipzig Glossing Rules* pour ce qui est de l'interligne morphologique.
[2] Clan imposant de la tribu des *Nʿēm* établi au nord-est du Liban.
[3] Sur la différence d'affrication entre parlers de grand-nomades et parlers de nomades moutonniers, se référer à Cantineau (1936 : 30). Concernant l'absence d'affrication dans le *Naǧd* méridional, voir Ingham (1986 : 278).
[4] Concernant la présence de la tribu des *ʿNiza* dans la vallée de la Békaa, il convient de consulter Ashkenazi (1948 : 234).

A partir de cette somme, certaines caractéristiques typiques des parlers de grand-nomades chameliers et d'autres tout autant singulières des types de parlers *šāwi* sont apparues [5]. Ceci n'est pas étonnant puisque nous savons que parmi les premières poussées *ʿniziyya* vers le Levant, l'avant-garde de cette immense confédération tribale a été constituée par le clan des *Ḥsanä* (Cantineau 1937 : 122), au même titre que les *Ṭayy* ont représenté l'avant-garde *šammariyya* dans la région. Or, il se trouve que les *ʾAbu ʿĪd* sont précisément un clan *ḥsəni* [6]. Le tout premier conte enregistré relate d'ailleurs l'épopée du membre fondateur de ce clan, *ʿAbdaḷḷa l-Fāḍəl* [7].

A la suite donc du dépouillement des données, il nous est apparu que les traits saillants de ce parler se rattachaient tantôt au domaine des nomades moutonniers et tantôt à celui des nomades chameliers. Selon toute vraisemblance, il s'agit du seul dialecte de ce type utilisé au Liban ce qui lui donne toute sa singularité.

Les voyelles

Les voyelles longues

Dans le parler des *ʾAbu ʿĪd*, nous constatons la présence de cinq voyelles longues. Les trois voyelles héritées /ā/, /ī/ et /ū/, ainsi que les deux voyelles /ē/ et /ō/ provenant de la monophtongaison des diphtongues /ay/ et /aw/. La monophtongaison est de règle en général, cependant, une ancienne diphtongue peut ressurgir – totalement ou partiellement – à proximité d'une consonne emphatique quelconque : *ṣēʸd* [sɐˤd] « chasse », *ʿRayʿər* [ʕreəʕir] (patronyme). Nous avons aussi relevé la résurgence d'une diphtongue partielle en contexte neutre dans un patronyme : *Gnēʸfəḍ* [gneːˤfɨð].

Si le contexte est neutre, la valeur phonétique de /ā/ est [ɐː] : *šālaw* [ʃɐːlaw] « ils se sont mis en route, ils sont partis », *xayyāl* [χajjɐːl] « cavalier », *mičān* [mɪʧɐːn] « endroit, lieu ». Si le contexte est emphatique, la valeur phonétique de /ā/ reste [ɐː] : *Fāḍəl* [fɐːðɨl] (patronyme), *ḳāḷ* [gɐːɬ] « il a dit ». La proximité d'une pharyngale ou d'une laryngale ne modifie pas non plus la valeur phonétique de /ā/ : *ʾaʿāwəd* [ʔaʕɐːwɨd] « je rentre, je reviens », *hāḍa* [hɐːða] « cet, ce, celui, celui-là », *ḥādər* [ħɐːdɨr] « descendant (m.) ».

La voyelle /ī/ en contexte neutre est réalisée [ɪː] : *ʾarīd* [ʔarɪːd] « je veux », *ʿašīra* [ʕaʃɪːra] « tribu, clan », *gibīla* [gɪbɪːla] « tribu, clan », *nizīla* [nɪzɪːla] « visiteuse », *ṭayybīn* [ʈajjbɪːn] « bons, braves ». La vélarisation du morphème n'entraîne aucun changement dans la

[5] Ceci est aussi le cas mais sur d'autres aspects pour la tribu des *Ḍafīr* du nord-est de l'Arabie (Ingham 1982 : 247-251).

[6] Pour avoir une idée globale des divers clans des deux immenses fractions formant la tribu des *ʿNiza*, voir l'arbre généalogique de cette tribu tel qu'établi dans Ashkenazi (1965 : 98). Pour se les représenter géographiquement, voir la carte dressée dans Raswan (1930 : 499).

[7] *ʿAbdaḷḷa l-Fāḍəl bin Al-Məlḥəm bin Šamsi bin Ğhayyəm bin Ḥsēn bin Ṣāʿid bin Manbih bin Wahab* (Al-Muqabbal 2006 : 456).

valeur de la voyelle /ī/, celle-ci étant toujours réalisée [ɪː] : *gənīṣ* [gɨnɪːs̻] « chasse », *tṣīr* [ts̻ɪːr] « elle devient », *ʿabīṭ* [ʕabɪːt̺] « palanquin ». La proximité d'une pharyngale, d'une laryngale ou d'une vélaire ne modifie pas non plus de manière perceptible le point d'articulation : *bi ʿīd* [bɪʕiːd] « loin », *dəxīl* [dɨχɪːl] « personne trouvant refuge », *hīč* [hɪːʧ] « comme-ça, ainsi », *ʾalḥīn* [ʔalħiːn] « maintenant ».

La réalisation en contexte neutre de /ū/ se rapproche de [ʊː] : *yāxḏūn* [jɐːχðʊːn] « ils prennent », *ġazūt-o* [ʁazʊːt-ɔ] « son rezzou (m.) », *mazyūna* [mazjʊːna] « belle », *masʾūl* [masʔʊːl] « responsable, garant », *ʾabū-(h)* [ʔabʊː]« son père (m.) ». Que ce soit en contexte emphatique ou à proximité d'une pharyngale ou d'une laryngale, la qualité de /ū/ reste la même : *tgūḷ* [tgʊːɬ] « elle dit », *ʾaxū-y* [ʔaχʊː-j] « mon frère », *mhadūṛ* [mhadʊːɾ] « versé, écoulé, répandu », *yiḏbaḥūn-o* [jɪðbaħʊːn-ɔ] « ils le tuent, ils l'égorgent ».

La voyelle /ē/ est réalisée dans tous les contextes [ɛː] : *gaddē-(h)* [gaddɛː] « combien il est », *ʾaxēr* [ʔaχɛːr] « mieux, préférable », *bēt* [bɛːt] « tente, maison », *šēx* [ʃɛːχ] « patriarche », *ḥawālē-(h)* [ħawɐːlɛː] « autour de lui », *ḥgēw* [ħgɛːw] « ceinture », *zēn* [zɛːn] « bien, bon, beau », *gdēmi* « poignard ».

Similairement, la voyelle /ō/ est réalisée [ɔː] dans tous les contextes : *ṣōt* [s̻ɔːt] « voix », *zōğa* [zɔːʤa] « épouse », *yōm* [jɔːm] « jour », *dōm* [dɔːm] « toujours », *hāḏōlāk* [hɐːðɔːlɐːk] « ceux-là (éloignement) », *ʾōga ʿat* [ʔɔːgaʕat] « elle a éclaté (la guerre) », *ʿōna* [ʕɔːna] « aide ».

Les voyelles courtes

L'opposition entre les voyelles courtes héritées /i/ et /u/ semble avoir été neutralisée dans ce dialecte mais il est encore trop tôt pour se prononcer de manière catégorique sur le sujet. Une étude plus approfondie d'un corpus plus large confirmera ou infirmera ce propos. Toutefois, dans l'état actuel des choses, il semble qu'il faille postuler l'existence d'une voyelle /ə/ issue de la fusion de /i/ et /u/. Dans certains cas, la qualité de /ə/ peut être expliquée par le contexte. La proximité d'une consonne postérieure ou emphatique provoque une réalisation haute-postérieure proche de [ʊ] : *ʾuẋut* [ʔʊχʊt] « sœur », *duġri* [8] [dʊʁrɪ] « tout droit, tout de suite », *tāxuḏ* [tɐːχʊð] « tu prends (m.) ». Si le contexte est neutre, la réalisation sera proche de [ɨ] : *dənya* [dɨnja] « monde », *mətʿaṭṭṛa* [mɨtʕat̺t̺ra] « parfumée ». Il se peut qu'en contexte neutre, la voyelle /u/ soit tout de même préservée, raison pour laquelle il me semble encore prématuré de se prononcer catégoriquement sur le sujet : *kull* [kʊll] « tout ».

La voyelle /a/ semble être réalisée [ɑ] indépendamment du contexte consonantique : *ṭabʿan* [t̺ɑbʕɑn] « naturellement, bien sûr », *ʾawwal* [ʔɑwwɑl] « premier », *yigdaṛ* [jɪgdɑɾ] « il peut », *Šagḥa* [ʃɑgħɑ] (patronyme), *ghawa* [ghɑwɑ] « café », *ḥaḅāṛi* [ħɑbɐːɾɪ] « outarde », *daḥḥaḡ* [dɑħħɑg̺] « il a regardé ».

[8] Mot provenant du turc *doğru*.

Le statut du /i/ en syllabe ouverte inaccentuée

Le /i/ en syllabe ouverte inaccentuée chez les *ʾAbu ʿĪd* ne se maintient pas sur les schèmes nominaux et participiaux tel que dans les parlers de grand-nomades mais disparaît systématiquement comme dans les dialectes de type *šāwi*. En effet et à titre d'exemple, le /i/ s'élide si nous augmentons le schème *$C_1āC_2iC_3$ du morphème du féminin *-a(t)* : *hāmda* « calme (f.) », *ʿārfa* « juge », *ḅāṭla* « mauvaise, hors d'usage », *šābḥa* « pointant (f.) », *ṛāḥlä* « nomadisant (f.) », *nāšfä* « sèche », *ḥākma* « régnante ». Par contre, il se maintient à l'inaccompli comme à l'accompli aux V^{ème} et VI^{ème} formes verbales. Il faut cependant s'aider du contexte de l'énoncé pour ne pas confondre entre la 3ms de l'accompli et la 3fs de l'inaccompli qui ont toutes deux les mêmes formes en surface : $tiC_1aC_2C_2aC_3$ et $tiC_1āC_2aC_3$. A l'accompli, la préservation du /i/ en syllabe ouverte inaccentuée est la conséquence d'une élévation d'un /a/ primaire alors qu'à l'inaccompli, il s'agit tout bonnement du maintien du /i/ étymologique. Voici maintenant une liste d'exemples : *tiwaxxar* « il a eu du retard, elle a du retard », *tizawwağ* « il s'est marié, elle se marie », *tilāga* « il a rencontré, croisé, elle rencontre, croise », *tiṣayyad* « il a chassé, elle chasse », *tigahwa* « il a bu du café, elle boit du café », *tiwaffat* « elle est décédée », *tinakkaraw* « ils ont renié », *tināg̣aḷaw* « ils se sont déplacé », *tikallam* « il a parlé, elle parle », *tiṣadda* « il contra, elle contre (le rezzou) », *tisahhal* « il a facilité, elle facilite », *tiġadda* « il a déjeuné, elle déjeune », *tināwal* « il a pris, elle prend », *tikāwanat* « elles se sont battues (les tribus) », *tiḥayyar* « il a hésité, elle hésite », *timanna* « il a espéré, elle espère », *tiʿašša* « il a dîné, elle dîne », *tilaṯṯam* « il a recouvert, masqué, elle recouvre, masque (son visage) », *tisammaʿ* « il a écouté, elle écoute », *tiharrağaw* « ils ont discuté, palabré », *tiṛāfag* « il a accompagné, elle accompagne », *tiḏakkar* « il s'est souvenu, elle se souvient », *tifaḍḍa* « il a vidé, elle vide (son esprit des mauvaises pensées) », *tisallal* « il s'est faufilé, infiltré, elle se faufile, s'infiltre », *tiḅāṛaz* « il a rivalisé, elle rivalise », *niharrağ* « nous parlons », *nixalla* « nous délaissons, nous nous désolidarisons », *ničassab* « nous obtenons, profitons », *nisalla* « nous nous amusons », *yisāyarūn* « ils pérégrinent », *yiṭāẉaḷūn* « ils débordent », *tihāwašūn* « vous vous battez, querellez ». Cette préservation du /i/ en syllabe ouverte inaccentuée constitue un archaïsme qui ne se retrouve en principe que chez les tribus chamelières de grand-nomades [9].

La désinence féminine *-a(t)*

Dans le parler des *ʾAbu ʿĪd*, un des traits nettement remarquable est l'absence quasiment totale d'*imāla* quel que soit le contexte environnant : *wağna* [wɑdʒnɑ] « joue », *ğīfa* [dʒɪːfɑ] « cadavre, charogne », *ʿabda* [ʕɑbdɑ] « esclave (f.) », *dīra* [dɪːrɑ] « territoire tribal », *ğəmāʿa* [dʒɨmɐːʕɑ] « groupe », *hāmda* [hɐːmdɑ] « calme (f.) » *Ṣḷuḅa* [sɬʊbɑ] (nom de tribu), *məng̣aḷa* [mɨngɑɬɑ] « jeu se jouant avec des pierres et ressemblant aux échecs », *maṛṛa* [mɑrrɑ]

[9] Pour des exemples de ce maintien sur des formes nominales chez les *Šammar*, voir Cantineau (1937 : 155).

« fois ». Nous constatons que même lorsqu'il y a présence d'une voyelle antérieure comme dans *dīra* ou *ǧīfa*, l'*imāla* est contenue. Les seules exceptions à la règle concernent les terminaisons adjectivales féminines et les mots se terminant par un /y/ précédant la désinence féminine dans lesquelles une *ʾimāla* du premier degré (la voyelle /a/ étant alors réalisée [æ]) se fait sentir sans pour autant que cela soit systématique : *ṯānyä* [θɐːnjæ] « deuxième (f.) », *ʿniziyyä* [ʕnɪzɪjjæ] « membre de la tribu des *ʿNiza* (f.) », *miniyyä* [mɪnɪjjæ] « mort ». Il s'agit ici de l'allophone de /a/ dans le voisinage de /y/. Cette préservation du timbre pur est un trait saillant des tribus chamelières *ʿNiza* contrairement aux nomades moutonniers mais aussi aux *Šammar* [10].

Les consonnes

A l'instar des autres parlers bédouins, le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* conserve les réalisations interdentales de l'arabe classique /ṯ/, /ḏ/ et /ḏ̣/. Egalement comme dans les autres parlers nomades de la région, celui dont il est question ici fusionne les anciens phonèmes /ḍ/ et /ḏ̣/ en /ḏ̣/.

Le phonème /ṯ/ peut être trouvé dans les lexèmes suivants : *Ṯrayya* (patronyme), *ṯānyä* « deuxième (f.) », *ṯġāḷ* « lourds », *məṯəl* « comme », *ʾaṯman* « plus cher, ayant plus de valeur », *yiməkṯūn* « ils passent la nuit, ils dorment », *ṯədi* « sein ». Le phonème /ḏ/ apparait quant à lui dans des mots comme *haḏīč* « celle-là », *yiʿaḏḏab* « il souffre », *ḏull* « humiliation, déshonneur », *xaḏa* « il a pris », *lāḏ* « il s'est approché, il s'est glissé », *ʾəḏḏakkr-o* « elle lui remémore », *ḏulūl* « chamelle de course très rapide ». Le /ḏ̣/ peut être observé par exemple dans les lexèmes suivants : *ḏ̣āḥəṭ* « officier », *ʾarəḏ̣* « terre, sol », *ḏ̣əḥiyyä* « victime », *yunḏ̣ur* « il regarde », *ḏ̣aǧǧa* « bruit, vacarme », *bēḏ̣a* « œuf, blanche », *ḥaḏ̣ḏ̣aṛaw* « ils ont préparé », *ḏ̣haṛ-o* « son dos (m.) », *ḏ̣allat* « elle est restée », *mawḏ̣ūʿ* « sujet », *yintaḏ̣ər* « il attend », *ġaḏ̣aḥ* « énervement ».

En ce qui concerne l'uvulaire /q/ de l'arabe standard, elle est le plus souvent réalisée [g] à l'instar de tous les parlers nomades : *ḥġaṛa* « vache », *nəlga* « nous trouvons », *gāʿ* « sol », *ʾaġḥaḷ* « j'accepte », *gahuwǧi* « préposé au café », *gəḏ̣iyya* « cas, cause, affaire, problème », *yinaġġalūn* « ils se déplacent ».Dans un environnement vélaire - étymologique ou pas - la propagation de l'emphase peut toucher le /g/ : *ġāḷ* « il a dit », *ġaṣṣū-lo* « ils lui ont raconté », *ġūṃ* « lève-toi ! (m.) », *ġāḍi* « juge », *ġaṣuṛ* « palais, château ». Nous observons également un dévoisement de /g/ au contact direct de la coronale /t/ dans *ktirab* « il s'est approché » Dans un petit nombre de mots, la réalisation uvulaire a été maintenue. Ces

[10] Selon Cantineau « Chez les Ɛanäze, l'*imâla* n'est pas fréquente ; elle apparaît surtout au voisinage d'un *i* ancien, conservé ou disparu, mais elle peut aussi apparaître dans d'autres conditions mal déterminées ». Il ajoute plus loin sur la même page « Chez les Šammar, fait très remarquable, l'*imâla* de la désinence féminine est au contraire si générale et si forte, qu'elle résiste au *tafḵîm* d'une consonne précédente ». (Cantineau 1937 : 149).

lexèmes sont en général des emprunts à la variété standard comme : *yilaqqabūn* « ils surnomment », *qaṛṛaṛaw* « ils ont décidé », *b-qiyādət* « dirigé par », *sābiqan* « auparavant ». A l'instar des parlers de nomades moutonniers de la région, on observe une réalisation affriquée [dʒ] dans l'environnement d'une voyelle antérieure (/i/, /ī/ et les allophones antérieurs de /a/, /ā/ et /ē/) : *ğiddām* « devant », *rəzəğ* « biens, subsistances », *ṣədīğ* « ami, digne de confiance », *ṯiğīla* « lourde ». La racine *g-t-l* « tuer » est réalisé *k-t-l*, la consonne /g/ s'étant dévoisée au contact de C_2 /t/ : *g-t-l* → *k-t-l* [11]. Le même phénomène de dévoisement a lieu avec *wagət* « temps, moment », rendu *wakət*.

Comme pour le /g/ et de manière analogue à ce qui se passe dans les parlers de type *šāwi*, on observe l'affrication de /k/ dans l'environnement des voyelles antérieures /i/ et /ī/ et des allophones antérieurs de /a/, /ā/ et /ē/ : *mičān* « endroit, lieu », *rčəb* « il a monté (sa monture) », *ʾarīd-ič* « je te veux (f.) », *čiṯīr* « beaucoup », *fəčča* « échappatoire, solution, espoir », *bāčər* « demain », *hīč* « comme-ça, ainsi », *čalʾb* « chien », *alē-č* « sur toi (f.) », *ḥača* « il a parlé », *wağh-ič* « ton visage (f.) ». Une exception notable – comme dans les autres parlers nomades d'Orient – est *čān* « il était » qui donne à l'inaccompli *yikūn* « il est » sans affrication. Un cas de désaffrication au contact direct de la coronale /ṭ/ a été noté [12] : *ʿənd-iš ṭaḷaḅ* [ʕɨndɪʃ tɑɬɑbˁ] « tu (f.) as une demande ».

La réalisation la plus fréquente de /ğ/ est l'affriquée [dʒ] : *ğədd* « grand-père, ancêtre », *ğədri* « variole », *riğa* « espoir », *təḥtāğ* « elle a besoin », *ğa* « il est venu », *ğəmāl* « beauté », *ḥağaṛ* « pierres », *daḥḥəğ* « regarde ! (m.) », *ğəhaz* « il a préparé », *xərğ* « selle », *rağəl* « homme », *rəğaʿ* « il est revenu, rentré ». Nous avons relevé quelques cas de désaffrication au contact de la coronale /t/ : *zōjt-i* [zɔːʒtɪ] « mon épouse » et *tjīb* [tʒiːb] « tu apportes, amènes (m.) ». En plus de la désaffrication, on observe un dévoisement de /ğ/ dans : *štəmʿat* [ʃtɨmʕɑt] « elle s'est réunie ». Nous n'avons enregistré aucune réalisation de type chamelière telles /g/, /g^{y}/ ou /d^{y}/(Cantineau 1936 : 25-27).

La laryngale /ʾ/ est maintenue en position initiale dans différentes dérivations et flexions de racines : *ʾ-k-d* (*tʾakkatt* « je me suis assuré »), *ʾ-m-r* (*tuʾmur* « tu commandes, ordonnes (m.) ») mais est remplacée par un /w/ dans la racine *ʾ-x-r* (*twaxxar* « il a eu du retard »). En position médiane on trouve la racine *s-ʾ-l* (*tisʾal* « tu demandes (m.) »). Citons également le cas très surprenant d'un verbe qui semble être un classicisme en voie d'intégration dans ce parler puisque soumis à une règle d'élévation dialectale : *rəʾa* « il a vu ». Comme dans les autres variétés, en position médiane, la laryngale /ʾ/ est élidée : *bīr* « puits », *ṯāṛ* « prix du sang », *ḏīb* « loup ».

[11] La racine *k-t-l* est également rapportée pour les parlers bédouins du sud du Sinaï: « Like in many Bedouin dialects, **q* has a *k* reflex in *katal* » (De Jong 2004 : 156). Voir également Johnstone (1967 : 11).

[12] Ce phénomène s'étend d'ailleurs aux cas où le /č/ est au contact direct d'une plosive pour les parlers bédouins de Palestine septentrionale (Rosenhouse 1982 : 17).

La propagation de l'emphase-

Ce phénomène aussi appelé vélarisation secondaire est extrêmement fécond dans le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* y compris chez les locutrices : *ṭaḷaḅ* « il a demandé, demande, requête », *ṿāfaḡ* « il a accepté », *ḡāḷ* « il a dit », *ġṛāḏ* « affaires, effets (personnels) », *huṃṃa* « eux », *Ṿāḏḥa* (patronyme), *ḅāṭḷa* « vide, nulle, dépourvue », *ḡlūḅ* « cœurs », *Ṣḷuḅa* (nom de tribu), *ḥẉāṛ* « chamelon ».

Phonotactique

L'accent est porté – à l'instar des autres parlers de la région – par la dernière voyelle longue du mot si celui-ci en comporte une ou plusieurs : *ġalṭānńn* « erronés », *ʾaṛ́ḏi* « terre », *yidāwt́-(h)* « il le soigne ». La première voyelle précédant un groupe de deux consonnes successives porte l'accent, ainsi : *ḏáḷḷat* « elle est resté », *fátra* « moment, laps », *ḥátta* « même », *ʾábga* « je reste ».

Suite à la resyllabisation propre aux dialectes nomades de la région que nous allons approfondir par la suite, nous constatons que l'accent tombe sur la première voyelle succédant un groupe de deux consonnes successives : *tʿárəf* « tu sais », *tḥáči* « tu parles », *trə́kaw* « ils ont laissé », *txádm-o* « elle est à son service », *Ṣḷúḅa* (nom de tribu).

Si nous ajoutons des morphèmes préfixaux tel l'article ou encore certaines prépositions, la place de l'accent peut se trouver modifiée [13]. En effet, un déplacement sur l'article est de mise même si cela n'est pas systématique [14]. Il semble qu'il y ait une forme d'alternance. Néanmoins, lorsque cela a lieu, nous relevons : *ʾáḏ-ḏaḥa* « l'aube », *ʿá-l-ʿaṛab* « chez les Bédouins », *b-ál-xēr* « en bien », *l-ál-bill* « pour les chameaux ». Il faut également souligner que ce déplacement de l'accent n'a lieu que lorsque le mot qui suit est au maximum bisyllabique.

Elévation de /a/

A l'instar des autres dialectes de type bédouin, nous remarquons dans le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* une élévation de /a/ sur certains schèmes :

*$C_1aC_2īC_3$: *ğizīra* « île, Péninsule arabique, Djézireh », *ṣədīğ* « ami, digne de confiance », *ribīʿ* « pâturages », *ṭərīg* « route, voie, chemin », *gibīla* « tribu, clan », *gəṣīr* « voisin », *gənīṣ* chasse », *biʿīr* « chameau », *ğidīd* « neuf, nouveau », *biʿīd* « loin (m.) », *čibīr* « grand », *čiṭīr* « beaucoup », *dəxīl* « personne trouvant refuge », *mədīn* « ayant une dette (m.) », *məsīr* « chemin, trajet », *nizīl* « visiteur », *ğimīla* « belle », *rəḥīl* « voyage, trajet »,

[13] Cantineau le définit comme : « Un accent de mot assez fort, mélange d'intensité et de hauteur, beaucoup plus sensible que celui des parlers sédentaires ». (Cantineau 1936 : 112).

[14] Cela est également le cas pour la tribu des *ʿAzāzmih* du Néguev ; Shawarbah précise concernant ce point que : « The stress rule in *Az* lead to stressing the definite article *ál-* preceding nouns of the form *CvC* or *CvCvC* ». (Shawarbah 2012 : 103).

bixīt « chanceux, fortuné », *gəṣīd* « ode, poème », *firīğ* « groupe », *midīna* « ville », *rəḏīʿ* « qui tète encore (m.) », *zəʿīm* « chef (m.) », *šibīh* « semblable (m.) » *miṯīl* « similaire, tel, comme (m.) » *ṣərīx* « cris », *ğirība* « proche (f.) », *nəṣīb* « chance, opportunité », *nəṣīḥa* « conseil, mise en garde » *sibīl* « pipe à tabac, chemin, voie », *nifīla* « foyer à même le sol où l'on prépare le café arabe traditionnel dans la tente bédouine », *ğinīn* « enfant, descendance, progéniture, fœtus », *ṭuṿīla* « longue, haute », *šəhīd* « témoin (m.) », *ğilīla* « peu (f.) », *ṯiğīla* « lourde », *ḏibīḥa* « bête égorgée en l'honneur des hôtes », *ṯimīnä* « onéreuses, chères ».

Nous constatons que la présence d'une vélaire engendre une élévation assez centralisée tandis que dans un environnement plus neutre, la voyelle /a/ s'élèvera vers le /i/. Ceci est tout de même soumis à quelques exceptions puisque nous avons noté : *dəxīl* « personne trouvant refuge », *mədīn* « ayant une dette (m.) » *məsīr* « chemin, trajet ». Tel que relevé, il semble que la présence d'une labiale dans un contexte emphatique tire la voyelle /a/ vers /u/ : *ṭuṿīla* « longue, haute ».

De manière analogue à ce qui se passe dans les autres parlers nomades d'Orient, nous observons une inhibition systématique de l'*imāla* si C_1 correspond à /ʾ/, /ʿ/, /h/, /ḥ/, /ġ/ ou /x/ [15] : *ʾamīr* « prince », *ʿašīra* « tribu, clan », *ʾakīd* « bien sûr », *ʿatīğ* « ancien, vieux », *ʾasīr* « prisonnier », *ʿabīd* « esclaves », *ḥadīṯ* « discours », *ġarīb* « étranger », *ʾaṣīla* « racée », *hazīma* « défaite », *xafīf* « léger », *ḥalīb* « lait », *ʿarīs* « marié, époux », *ġaḏīb* « énervé, entêté », *xabīr* « expert », *xabīb* « trot », *ḥabīb* « bien-aimé ».

*$C_1aC_2aC_3$: *nišad* « il s'est mis à réciter (une ode) [16] », *niḏaṛ* « il a regardé », *ğəhaz* « il a préparé », *ṿuṣaf* « il a décrit », *rəğaʿ* « il est revenu », *bəlaġ* « il a informé », *rikab* « il a monté (sa monture) », *sifar* « il a voyagé », *wugaf* « il s'est arrêté », *ḏəbaḥ* « il a frappé, tué, égorgé », *gəṭaʿ* « il a coupé », *ğimaʿ* « il a rassemblé », *ğilas* « il s'est assis », *ṭəraḥ* « il a proposé », *nisab* « lignée, généalogie », *simaʿ* « il a entendu », *rufaḏ* « il a refusé », *fətaḥ* « il a ouvert », *sikat* « il s'est tu », *gəṣar* « il a rabaissé », *difan* « il a enterré », *ḏərab* « il a frappé », *ʾumar* « il a ordonné », *ḥəṣaḷ* « il s'est passé », *kišaf* « il a découvert, mis au jour », *ḥəlaf* « il a juré », *kitab* « il a écrit », *gəbal* « il a accepté », *ʿizam* « il a invité, il a convié », *ṭəlaʿ* « il est monté, il est sorti (du sol) », *simač* « poissons », *sibab* « raison, cause », *ġuṃaṛ* « lune », *rəkaḏ* « il a courru », *ṣəbar* « il a patienté », *nəsam* « souffle ». Les seuls cas ici qui nous paraissent originaux sont *ḥəlaf* « il a juré », *ʾumar* « il a ordonné », *ʿizam* « il a invité, il a convié » et *ḥəṣaḷ* « il s'est passé ». En effet, pour ce schème, la règle implique que si C_1 correspond à /ʾ/, /ʿ/, /h/, /ḥ/, /ġ/ ou /x/ ou alors si C_2 correspond à /l/, /r/ ou /n/ (Abboud : 1979,

[15] Cette caractéristique que partagent beaucoup de parlers nomades se retrouve également chez les nomades *Marāzīg* du sud tunisien (Ritt-Benmimoun 2005 : 41-43). Pour une description de ce phénomène dans le dialecte *naǧdi* méridional des *Dawāġra*, il convient de se référer à De Jong (2000 : 414-417).

[16] Ce verbe qui dans les dialectes de type chamelier veut dire « questionner » à la même signification chez les *ʾAbu ʿĪd* que dans les dialectes de type *šāwi* même si ce n'est pas le cas chez leurs alliés traditionnels, les *ʿArab al-ʿĪdīn* (données personnelles).

2-3) même si dans ce dernier cas la distribution est aléatoire, l'élévation n'a pas lieu. Les pharyngales /ḥ/ et /ʿ/ pourraient avoir un traitement à part sur certains schèmes ce qui expliquerait les réalisations enregistrées. Pour ce qu'il en est de la laryngale /ʾ/, la coloration en /u/ de la voyelle est probablement le résultat de la bilabiale qui suit, en l'occurrence /m/.

Dans cette seconde liste d'exemples, nous remarquons non sans quelque étonnement que des lexèmes où l'on attend une élévation ne tombent pas sous le coup de cette règle : *naḥar* « il a scruté », *gaʿad* « il s'est assis », *laḥag* « il a poursuivi », *saḥab* « il a tiré, dégainé », *laḥam* « viande », *nahağ* « il s'est dirigé », *saʾal* « il a posé une question », *ḏahab* « or (métal) », *ṃaṭaṛ* « averses », *laqab* « surnom ». Le seul cas qui pourrait être expliqué par une propagation de l'emphase inhibant l'élévation est *ṃaṭaṛ* « averses » mais il semblerait que la règle d'élévation soit encore plus restrictive sur ce schème puisque tous les lexèmes ci-dessus ont une emphatique en position C_2. Nous pensons que la qualité restrictive de C_2 n'est pas uniquement confinée aux liquides.

Finalement et comme attendu, si C_1 est égal à /ʾ/, /ʿ/, /h/, /ḥ/, /ġ/ ou /x/ ou si C_2 correspond à /l/, /r/ ou /n/, l'élévation n'a généalement pas lieu : *ʿarab* « tribu, bédouins, nomades », *ʾabad* « jamais », *ʿağab* « étonnement, admiration », *ġaḷaḅ* « il a battu, défait », *ḥağaṛ* « pierres », *ʾaḥad* « un », *hağam* « il a attaqué », *Ẋaḷaf* (patronyme), *ḥasab* « cela dépend », *ḥaḍaṛ* « sédentaires », *ġaḍaḅ* « énervement [17] », *ʿadad* « nombre, quantité », *ḥaṭaḅ* « bois », *xadam* « il a servi, servant », *ʿamal* « travail », *Ḥamad* (patronyme), *ẋaṭaf* « il a enlevé, kidnappé », *xalaṣ* « ça suffit », *ʿadam* « absence », *ṃaṛaḍ* « maladie », *faras* « jument », *ḳaṛaṃ* « générosité », *walad* « enfant », *tarak* « il a laissé ».

*$C_1aC_2ā$: *riğa* « espoir », *šifa* « il a guéri », *ğira* « il s'est passé », *ʿəya* « il s'est fatigué », *nida* « il a appelé, rosée », *ġəza* « il a mené son rezzou », *šəwa* « viande grillé », *miša* « il a marché, il est parti », *niğa* « il s'est sauvé », *liga* « il a trouvé », *rida* « ruine, perdition, destruction », *kəḍa* « ainsi, comme tel, et cetera », *lifa* « il est arrivé », *bila* « sans », *rəʾa* « il a vu », *ḏəka* « intelligence », *səna* ~ *sana* [18] « année », *bina* « il a construit », *nisa* « il a oublié », *ruma* « il a jetté, il a lancé », *bida* « il a commencé », *ṯina* « il a continué, il a achevé », *liğa* « il s'est réfugié », *wiša* « il a dénoncé », *siwa* « ensemble », *dəna* « il s'est approché ». A l'instar de ce qui se passe avec le schème *$C_1aC_2aC_3$, la laryngale /ʿ/ semble n'inhiber qu'à moitié ce phénomène comme l'exemple *ʿəya* « il s'est fatigué » le suggère. Notons également le cas étrange *ġəza* « il a mené son rezzou » où la vélaire /ġ/ ne neutralise pas l'élévation.

[17] Il n'y a aucune ambiguïté possible quant au sens de *ġaḍaḅ* puisque « il s'est énervé » est réalisé *ġḍəb* (voir infra pour la morphologie du verbe).

[18] Palva note également chez les *Ṣxūr* cette réalisation sans élévation dans l'adverbe *há-s-sana* « this year » (Palva 1980 : 132).

Pour ce qui est des autres exemples, la règle d'inhibition de l'élévation est parfaitement active. Elle est étendue d'ailleurs aux lexèmes dont C_2correspond à une liquide (/l/, /r/ et /n/) [19] mais pas de manière systématique puisque certains exemples à C_2 liquide ont été mentionnés plus haut avec élévation : *hala* « bienvenue », *ḥada* « quelqu'un, personne », *wala* « ni », *ʿala* « sur », *ʿaša* « diner, souper », *ḏana* « il a eu une descendance », *wara* « derrière », *ḥača* « il a parlé », *ġada* « déjeuner », *gara* « visages », *ẋaḷa* « vide, étendue perdue », *ʿasa* « peut-être », *hawa* « vent ».

*…$C_1aC_2āC_3$… : *mičān* « endroit, lieu », *wuǧāha* « prestige », *ǧimāʿa* « groupe », *ṛuḅāḅa* « rebec », *zimān* « temps, durée », *Ṃuẉāḷi* (nom de tribu), *šuǧāʿa* « courage », *məsāfāt* « distances », *mišārəf* « hauteurs, contreforts », *šibāb* « jeunes hommes », *ṯəlāṯ* « trois », *ṃuṭālīb* « demandes, requêtes », *bidāl* « à la place, plutôt », *ziwāǧ* « mariage », *tišārīǧ* « nomadisations vers l'est », *ṣiʿāfīǧ* « chamelles maigres », *tiwāli* « suivants, prochains », *miʿāḏīb* « ceux qui engagent des pâtres », *miṛāǧīb* « chemin emprunté par les femmes qui vont au puits », *miṣālīb* « bâtons de berger », *siwāṛīḥ* « qui paissent », *mifālīḥ* « généreux (pl.) », *mināʿīr* « chamelles grasses », *misāyīr* « voyageurs », *ǧəwāb* « réponse », *miǧāləs* « assemblées (traditionnelles) », *siwāləf* « histoires, contes », *mišākəl* « problèmes », *ḅuẉāṛīd* « fusils », *ḏibāyəḥ* « bêtes égorgées en l'honneur des hôtes », *mišāyəx* « assemblées (traditionnelles) », *ṯimānīn* « quatre-vingt », *səlāma* « sécurité », *diǧāǧa* « une poule », *ṯəlāṯīn* « trente », *niṣāyiḥ* « conseils », *ṣuḅāḥ* « matin », *ṛuḅāḥ* « gain », *nibāt* « plantes », *məḏāṛəb* « campements », *gibāyil* « tribus, clans », *tišārīn* « octobre et novembre », *ṭəẉāṛəf* « côtés », *dinān-i* « proche de moi ». Ainsi que nous le constatons, l'élévation peut tendre vers le /u/ lorsqu'une ou deux bilabiales sont présentes comme les exemples *ṛuḅāḅa* « rebec », *Ṃuẉāḷi* (nom de tribu), *ṃuṭālīb* « demandes, requêtes », *ḅuẉāṛīd* « fusils », *ṣuḅāḥ* « matin », *ṛuḅāḥ* « gain » et *wuǧāha* « prestige », en témoignent, cependant, ceci n'est pas systématique, la distribution semble assez aléatoire. Le seul cas intéressant nous semble être ici *šuǧāʿa* « courage » où la coloration en /u/ s'explique probablement par une contamination de l'adjectif au substantif.

Comme escompté, les consonnes /ʾ/, /ʿ/, /x/, /ġ/, /h/ et /ḥ/ inhibent totalement l'élévation, à cet égard : *ʾaṛāḏi* « terres », *ẋaḷāẉi* « seul », *ʾasās* « base, fondement », *ḥaẉāḷ* « autour, aux environs », *xanādəg* « tranchées », *xayāl* « imaginaire », *hadāya* « cadeaux, présents », *ẋaẉāḷ-o* « ses oncles maternels (m.) », *ʿašāšīǧ* « amoureux, passionnés », *ʿaṛāǧīb* « femmes (dans l'expression *ṣufr al-ʿaṛāǧīb*) », *ʿaṣāfīr* « oiseaux, volatiles », *ḥalāl* « bétail », *ḥaṛāṃ* « illicite, proscrit », *ʾaḥādīṯ* « histoires », *ʿawāṛəf* « juges (traditionnels) », *ʿabāya* « djellaba », *ʾaǧāṛ* « rémunération », *ẋaṛāḅa* « ruine », *ḥayāt* « vie », *ẋaṣāṛa* « perte », *ḥasāsiyya* « allergie », *ʿAḏāwla* (nom de tribu), *ʿAǧāyəb* (patronyme), *ʿašāyər* « tribus,

[19] Phénomène identique chez les *Ṣxūr* (Palva 1980 : 117) ainsi qu'à ʿAnaiza dans le *Naǧd* (Johnstone 1967 : 6).

clans », *ḥamāda* « steppe », *ḥaḇāṛi* « outarde », *ʾaṣāyəl* « chevaux racés », *ġaẉāli* « ceux qui nous sont chers ».

Les cas restants où l'élévation n'a pas lieu peuvent s'expliquer par le caractère fortement emphatique des lexèmes même si cela n'est pas très clair pour certains d'entre eux : *ḇaṛāṛe* « nature », *ṃaxālīğ* « créatures », *ṣaḇāya* « jeunes femmes », *maʿāsīr* « femmes ayant du mal à accoucher », *nahāṛ* « jour », *ġaṛāyib* « proches (famille) », *ṛaṣāṣ* « balles, munitions, plomb(s) », *ṭaʿāṃ* « nourriture », *kamān* « aussi, également », *ḳaṛāṃa* « générosité ».

*$C_1aC_2C_2āC_3$: *xayyāl* « cavalier », *ṭaḽḽāḇ* « mendiant, personne ayant une requête », *rəğğāl* « homme », *ḥammāy* « protecteur », *nazzāla* « visiteuse », *ġazzāwa* « hommes prenant part à un rezzou », *dawwāš* « homme qui collecte du bois, prépare le café, etc. », *nəmmām* « calomniateur », *ḏabbāḥ* « égorgeur », *ḏəbbād* « doux, pur », *dawwāṛ* « commerçant (bétail) ». La parcimonie des exemples ne nous permet pas encore de cerner avec certitude les règles d'élévation concernant ce schème. Néanmoins, les vélaires /ġ/ et /x/ et la pharyngale /ḥ/ semblent clairement l'inhiber.

Le syndrome *gahawa*

Le syndrome *gahawa*, qui désigne l'insertion d'une voyelle de disjonction *-a-* après les spirantes vélaires, pharyngales et laryngales /x/, /ġ/, /ḥ/, /ʿ/ et /h/ formant le premier élément d'un groupe de consonnes précédé d'une voyelle *-a-* est de règle dans le parler des *ʾAbu ʿĪd* tant au niveau des schèmes nominaux que des verbes (Abboud 1979 : 4-5.). Cette insertion s'accompagne d'une resyllabisation si le lexème comporte alors plus de deux syllabes :

ḏaʿn → ḏaʿan « groupe de personnes nomadisant, tête de la caravane », *ḏahr → ḏahaṛ* « dos », *taxdim → taxadim → txadim* « elle sert », *šaxṣ →šaxaṣ* « individu, personne », *taġlib-ni → taġalib-ni → tġaḽuḇ-ni* « tu me bats, me défaits (m.) », *ʾahl-o → (ʾa)hal-o* « ses parents (m.) », *taxsa → taxasa → txasa* « ravale ta langue !, la ferme ! (m.) », *naxṭub-ha → naxaṭub-ha → nxaṭəb-ha* « nous te la fiançons », *baʿd → baʿad* « après », *baʿḏ → baʿaḏ* « quelques, certains », *gahwa → gahawa → ghawa* « café », *yaġzi → yaġazi → yġazi* « il mène un rezzou », *yaʿṛəf → yaʿarəf → yʿarəf* « il sait », *yaʿlam → yaʿalam → yʿalam* « il sait, il connaît », *laḥm → laḥam* « viande », *mahdūr → mahadūr → mhadūṛ* « versé, écoulé, répandu », *yaḥsub → yaḥasub → yḥasəb* « il calcule », *taʿzim → taʿazim → tʿazim* « tu invites (m.) », *maḥram → maḥaram → mḥaṛam* « partie de la tente bédouine réservée aux femmes », *taġfa → taġafa → tġafa* « elle dort », *taʿmil-hum → taʿamil-hum → tʿaməl-hum* « tu les traites (m.) », *yahriğ → yahariğ → yharəğ* « il parle », *yaḥčūn → yaḥačūn → yḥačūn* « ils parlent », *maʿṛūf → maʿarūf → mʿaṛūf* « connu », *tahmid → tahamid → thaməd* « elle se calme », *yaḥkum → yaḥakum → yḥakuṃ* « il juge », *yaḥḏir → yaḥaḏir → yḥaḏəṛ* « il présente », *ṣaḥnēn → ṣaḥanēn → ṣḥanēn* « deux assiettes », *taḥt → taḥat* « en-dessous », *baʿl-ha → baʿal-ha* « son mari », *yaḥlib → yaḥalib → yḥalib* « il trait », *mahbūl → mahabūl*

→ *mhabūl* « fou », *šahr* → *šahaṛ* « mois », *šahrēn* → *šaharēn* → *šharēn* « deux mois », *Ṣaxr* → *Ṣaxaṛ* (patronyme), *baxt* → *baxat* « chance », *maġṯūṯ* → *maġaṯūṯ* → *mġaṯūṯ* « perturbé », *ʾaġla* → *ʾaġaḷa* « plus cher », *šahm* → *šaham* « vaillant, brave », *naʿm* → *naʿam* « oui », *waḥš* → *waḥaš* « animal sauvage ». Nous constatons que le syndrome *gahawa* est parfaitement actif avec le schème *maC$_1$C$_2$ūC$_3$ lorsque C$_1$ correspond à /x/, /ġ/, /ḥ/, /ʿ/ ou /h/ ; ainsi *mhabūl* « fou », *mġaṯūṯ* « perturbé », *mʿaṛūf* « connu » [20]. Ce trait caractéristique des grands nomades chameliers d'Arabie est donc un de plus qui permet de classer le parler des *ʾAbu ʿĪd* dans la catégorie des dialectes satellitaires. Soulignons également que la resyllabisation avec le suffixe *-ēn* du duel est de règle comme les exemples *šharēn* « deux mois » et *ṣḥanēn* « deux assiettes » l'atteste.

La resyllabisation [21]

Comme dans les autres variétés de parlers bédouins en Orient, les séquences C$_1$aC$_2$aC$_3$V sont resyllabisées en C$_1$C$_2$vC$_3$V. En fonction du contexte consonantique, la coloration de /v/ changera.

Resyllabisation de la séquence C$_1$aC$_2$aC$_3$V en C$_1$C$_2$aC$_3$V : *ḏabaḥ-o* → *ḏbaḥ-o* « il l'a frappé, tué, égorgé », *nahaǧu*→ *nhaǧaw* « ils se sont dirigé », *gaʿadu* → *gʿadaw* « ils se sont assis », *raḥalu* → *rḥalaw* « ils se sont mis en route », *šalaḥat* → *šlaḥat* « elle a enlevé (ses vêtements) », *gaharat* → *ghaṛat* « elle s'est sentie abattue, rabaissée », *saʾalatt-o* → *sʾalatt-o* « elle lui a demandé (m.) », *maḥalat* → *mḥalat* « elle est devenue stérile, elle s'est desséchée », *bagara* → *bġaṛa* « vache », *maraḥu* → *mṛaḥaw* « ils ont passé la nuit », *ʿalagu* → *ʿlagaw* « ils ont allumé (le feu) », *šaʿalat* → *šʿalat* « elle a allumé », *waṣafat* → *wṣafat* « elle a décrit », *tarakat-hum* → *tṛaḳat-hum* « elle les a laissé (m.) », *nadahat*→ *ndahat* « elle a appelé », *šaʿarat* → *šʿaṛat* « elle a ressenti », *daxalat* → *dxaḷat* « elle est rentré », *xalaʿat* → *xḷaʿat* « elle a ôté », *ḥadarat-hum* → *ḥdaṛat-hum* « elle les a fait descendre (m.) », *rafaʿat* → *rfaʿat* « elle a relevé », *ḏaʿanu* → *ḏʿanaw* « ils se sont mis en route ».

Resyllabisation de la séquence C$_1$aC$_2$aC$_3$V en C$_1$C$_2$əC$_3$V ~ C$_1$C$_2$iC$_3$V : *tarak-o* → *trəkaw* « ils ont laissé », *ʿAnaza* → *ʿNiza* (nom de tribu), *ʿanazi* → *ʿnizi* « membre de la tribu des *ʿNiza* (m.) », *ʿağab-o* → *ʿğəb-o* « ça lui a plu », *walad-i* → *wləd-i* « mon fils », *ġamad-o* → *ġməd-o* « il l'a planté (arme blanche) », *zalama* → *zlima* « homme », *rafaḏu* → *rfəḏaw* « ils ont refusé », *ḥaḏari* → *ḥḏəri* « sédentaire », *ʿaqadu* → *ʿgədaw* « ils se sont concertés », *našadat* → *nšidat* « elle s'est mise à réciter (une ode) », *dafanū-(h)* → *dfənū-(h)* « ils l'ont enterré (m.) », *xanagatt-o* → *xnəgatt-o* « elle l'a étouffé », *ʿağala* → *ʿğila* « précipitation,

[20] Pour avoir une idée de ce processus dans le parler chamelier des *Dawāsir* du Koweït, consulter Johnstone (1964 : 80).
[21] Pour des exemples de resyllabisation dans le dialecte *naǧdi* méridional des *Dawāġra*, voir De Jong (2000 : 423).

empressement », *ğabala → ğbilä* « montagne », *xarağat → xrəğat* « elle est sortie », *sakatat → skitat* « elle s'est tue », *ḥaḏan-o → ḥḏən-o* « il l'a pris dans ses bras », *salaku → slikaw* « ils ont pris (la route) », *rabaṭat → rbəṭat* « elle a attaché », *ḥamadu → ḥmədaw* « ils ont loué (Dieu) », *šakaru → škəraw* « ils ont remercié », *nazalat → nzilat* « elle est descendue », *naḏarat → nḏərat* « elle a regardé », *ṣafanat → ṣfənat* « elle a réfléchie », *laḥag-o → lḥəğ-o* « il l'a suivi », *ʿadamat → ʿdəmat* « elle a exécuté », *maraḏ-o → mrəḏ-o* « sa maladie (m.) ».

Resyllabisation de la séquence $C_1aC_2aC_3V$ en $C_1C_2uC_3V$: *Ṣaḷaḅa → Ṣḷuḅa* (nom de tribu), *ṣaḷaḅi → ṣḷuḅi* « membre de la tribu des *Ṣḷuḅa* (m.) », *ʿarab-o → ʿṛub-o* « sa tribu, son clan (m.) », *ṭaḷaḅ-i → ṭḷuḅ-i* « ma requête », *badawi → bduwi* « bédouin », *faras-o → frus-o* « sa jument (m.) », *ḏarabat → ḏṛuḅat* « elle a frappé », *ragabat-i → rgubt-i* « ma nuque », *Rawala → Ṛwuḷa* (nom de tribu).

Nous constatons que la voyelle par défaut est /a/ bien que celle-ci n'apparaisse que si les consonnes avoisinantes sont de l'ordre des vélaires ou des postvélaires telles que /ḥ/, /ʿ/, /h/, /x/, /g/. Notons le cas assez étrange de *ʿalagu → ʿlagaw* « ils ont allumé (le feu) » où la coronale /l/ n'influe pas sur la couleur de /a/. Si maintenant le contexte est coronal avec la présence de phonèmes comme /l/, /n/, /r/, /ḏ/ /ğ/ /ṭ/ et /d/, nous observons que la voyelle tend vers /ə/ et /i/. Là aussi, notons comme cas atypique *ʿgədaw* « ils se sont concertés » où nous aurions pu nous attendre à ce que la vélaire /g/ empêche l'élévation malgré la coronale qui suit. S'il y a présence d'une ou deux labiales, la voyelle sera rendue /u/ que le contexte soit neutre comme dans *badawi → bduwi* « bédouin » et *faras-o → frus-o* « sa jument (m.) » ou bien emphatique comme dans *Ṣaḷaḅa → Ṣḷuḅa* (nom de tribu) ou *ṭaḷaḅ-i → ṭḷuḅ-i* « ma requête ».

Les pronoms autonomes

L'inventaire des pronoms autonomes dans le parler des *ʾAbu ʿĪd* est le suivant :

1s	*ʾani ~ ʾana*	1p	*ʾəḥna ~ ḥənna*
2ms	*ʾənta ~ ʾənt*	2mp	*ʾəntaw*
2fs	*ʾənti*	2fp	*ʾəntən(n)*
3ms	*huẉẉa ~ huẉẉ*	3mp	*huṃṃa ~ huṃṃ*
3fs	*hiyya ~ hīy*	3fp	*hənna ~ hənnä ~ hənn*

Comme dans tous les parlers de type bédouin, le parler des *ʾAbu ʿĪd* a conservé une distinction de genre aux deuxième et troisième personnes [22] : *ʾəntaw ~ ʾəntən(n)* et *huṃṃa* (et sa forme apocopée *huṃṃ*) ~ *hənna* (et sa forme apocopée *hənn*). Nous verrons que cela est également le cas pour les pronoms affixes et le verbe. Nous remarquons que la 1s est une alternance entre la forme *ʾani* commune aux parlers de type *šāwi* et la forme *ʾana* commune

[22] Mis à part un certain flottement existant chez les *Manāḏre* comme relevé en 1936 par Jean Cantineau.

elle aux dialectes de nomades chameliers *ʿNiza* et *Šammar* (Cantineau 1937). La 1p montre le même type d'alternance entre la forme moutonnière *ʾəḥna* et la forme chamelière *ḥənna* (Cantineau 1937).

Les pronoms suffixes

L'inventaire des pronoms suffixes dans le parler des *ʾAbu ʿĪd* est le suivant :

1s	*-i*, *v̄ -y*	1p	*-na*
2ms	*-ək*, *v̄ -k*	2mp	*-kum*
2fs	*-ič*, *v̄ -č*	2fp	*-čən(n)*
3ms	*-o* ~ *-o*^{h} ~ *v̄ -h*	3mp	*-hum*
3fs	*-ha*	3fp	*-hən(n)*

A la première personne du singulier, l'allomorphe *-y* n'apparait qu'après une voyelle : *ʾaxū-y* « mon frère ». A la 2ms et 2fs, les allomorphes *-k* et *-č* n'apparaissent également qu'après une voyelle *massā-k* « ta (m.) soirée (dans l'expression *massā-k aḷḷa b-al-xēr*) », *massā-č* « ta (f.) soirée (dans l'expression *massā-č aḷḷa b-al-xēr*) ». Nous constatons que ce tableau est caractéristique de la plupart des parlers de type *šāwi*. A cet égard donc, le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* ne concorde pas avec les formes de nomades chameliers notamment à la 3ms, à la 2mp, à la 2fp et à la 3mp (Cantineau 1937) où ces derniers ont respectivement *-a* ~ *-a*$^{(h)}$, *-kin(n)*, *-kåm* et *–håm* [23].

Les pronoms datifs

L'inventaire des pronoms datifs dans le parler des *ʾAbu ʿĪd* est le suivant :

1s	*-liyya* ~ *li*	1p	*-lna*
2ms	*-lak*	2mp	*-lkum*
2fs	*-lič*	2fp	*-lčən(n)*
3ms	*-lo* ~ *-lo*$^{(h)}$	3mp	*-lhum*
3fs	*-lha*	3fp	*-lhən(n)*

Les interrogatifs

Pour « quoi ? », nous avons relevé *š-*, *ʾäš* et *wēš* mais aussi – augmenté des pronoms suffixes – *wēš-hu*, *wēš-hi* et, avec ou sans assimilation et perte de longueur du /ē/, *wəšš-i* ~ *wəš-hi* et *wəšš-u* ~ *wəš-hu*. Pour « qui ? », nous n'avons relevé que la forme typiquement nomade *mən* ~ *man*. Pour « où ? », seule la forme *wēn* a été notée. Pour « quand ? », nous avons uniquement relevé la forme typiquement nomade elle aussi *mita*. Pour « combien ? », il y a une alternance qui semble être totalement aléatoire entre *š-gadd* et *gaddē(h)*. La forme

[23] Les *Ṣxūr* de Jordanie possèdent des pronoms suffixes intermédiaires entre les formes moutonnières et celles chamelières (Palva 1980 : 120).

čəm est utilisée avec les entités comptables. Pour « comment ? », nous ne retrouvons que *šlōn* à l'instar de la plupart des parlers *šāwi* de la région, notre corpus ne comporte pas une seule fois *čēf*. Enfin, pour « pourquoi ? », nous attestons des deux formes communes en alternance aléatoire *lē(h) ~ lēš*.

Les adverbes

Notre corpus met en exergue les adverbes suivants : *hīn* [24]*~ hnayya* « ici », *ġād* « au loin », *hīč* « ainsi », *ʾalḥaz ~ ʾalḥīn* « maintenant », *ʾalḥazzēn* « tout de suite », *baʿdēn* « par la suite », *yəmčən ~ yəmkən ~ balke* « peut-être » (la dernière est un emprunt au turc *belke*), *ʿasa* « peut-être » auquel peuvent se greffer les pronoms suffixes. Pour « encore », on trouve *lissa*, qui, s'il est augmenté d'un pronom suffixe, donne *saʿt-* avec raccourcissement du /ā/ ou *sāʿ* avec disparition du /t/ : *saʿt-akd ziġīr ~ sāʿ-ak ziġīr* « tu es encore petit » mais aussi *baʿad* : *baʿad-ni bənt bēt* « je suis encore vierge (f.) », *bāčər* « demain », *biččīr* « tôt », *duġri ~ duġre* « directement », *b-al-ḥāḷ* « immédiatement, tout de suite, sur-le-champ », *kamān* « aussi », *b-nōb* « jamais », *ʾabad* « jamais », *dāym* « toujours », *čiṯīr* « beaucoup », *wāğəd* « beaucoup », *ğilīl* « peu », *ʾallä* « bien-sûr, évidemment ». Une particularité notable dans ce dialecte est l'emploi de *wa-ʾiḏ* dans le sens de « tout-à-coup, soudainement ».

Les prépositions

Nous avons relevé les prépositions suivantes : *ʿala ~ ʿa* « sur », mais aussi avec un sens spatial « vers » ; elle peut être augmentée des pronoms suffixes. *b-* « dans, avec, pour, par », qui peut également être augmentée des pronoms suffixes. Il en va de même pour *l-* « vers, pour » ainsi que pour *mən* « de ». Pour « avec », on observe tantôt une resyllabisation propre aux dialectes moutonniers de *maʿ(a)* en *mʿa*, qui peut aussi être augmentée des pronoms suffixes avec allongement du /a/ et tantôt une forme *maʿ(a)* propre aux nomades chameliers. On trouve également la forme *w-iyyā*. *baʿad* « après », *gabəl* « avant », *bila* « sans ». *mən-ġēr* « sans », *fōg* « au-dessus », *taḥat* « en-dessous », *gḅāḷ* « en face de », *ḥawāl* « autour », *dāyər-mən-dāṛ* « tout autour », *ʿənd* « chez, auprès de », *ḥadd* « à côté de », *b-sadd* « à côté de » [25], *yamm* « vers, à côté de », *ğiddām* « devant », *wara* « derrière » et *b-ḥəsbān* « à l'esprit de ». Toutes peuvent être augmentées des pronoms suffixes.

[24] Cantineau considère comme un trait purement *šāwi* le fait d'avoir comme voyelle /ī/ ou /ē/; il écrit à cet égard que chez les tribus moutonnières « L'adverbe de lieu « ici » a une voyelle *-î-*, *-ê-* : *hîn*, *hên* ». (Cantineau 1937 : 228).

[25] La tribu *nağdi* méridionale des *Ḥarb* possède une préposition quasiment identique, en l'occurrence *fisadd* mais avec une autre signification ; dans ce cas « au-delà ». (Il-Hazmy 1975 : 150).

Les conjonctions

Comme dans la plupart des parlers orientaux, on observe le complémenteur *ʾənn-* auquel peuvent se suffixer les pronoms liés. Une autre conjonction contenant l'élément *ʾənn-* est *li-ʾann-* « parce que ». Certaines conjonctions font intervenir un élément suivi du morphème *ma* comme *bidāl-ma* « au lieu que », *baʿad-ma* « après que », *məṯəl-ma* « comme ce que », *gadd-ma* « autant que », *kull-ma* « chaque fois que », *maṭṛaḥ-ma ~ mičān-ma* « l'endroit où », *mən-ġēr-ma* « sans que », *bidūn-ma ~ bila-ma* « sans que », *ʾawwal-ma* « au début de ». D'autres conjonctions qui introduisent des subordonnées adverbiales sont *yōm* « le jour où », *yōmən* « le jour où », *lāmən ~ l-yāmən* « jusqu'à ce que », *ḥīnan* « lorsque », *ləmmən ~ ləmm^{w}ən* « quand, lorsque », *ləmən* « jusqu'à ce que », *ḥatta ~ ta ~ la* « jusqu'à ce que, pour », *mišān ~ mšān* « pour que ». Les conjonctions les plus communes pour introduire les conditionnelles sont *ʾiḏa* qui semble être un emprunt sédentaire puisqu'elle est souvent réalisée sans l'interdentale [26], *lō ~ law*, *ʾin* et *ʾinčān*.

Le *tanwīn*

Laissant de côté les noms employés adverbialement, sur les cinq différentes occurrences restantes de *tanwīn* constatées par Cantineau en 1937 chez les tribus grand-nomades et leurs satellites, deux – actuellement du moins – ont été relevée chez les *ʾAbu ʿĪd*. Cela établi une isoglosse de plus entre le parler des *ʾAbu ʿĪd* et celui des tribus chamelières de type *ʿNiza* et *Šammar* puisque les dialectes de type *šāwi* n'emploient le *tanwīn* que dans des séquences lexicalisées comme *barḍən* (< **b-arḍ-ən*) « par terre » ou dans la poésie *nabaṭi* [27].

Pour ce qui est du premier cas, à savoir lorsqu'il s'agit d'un substantif indéterminé suivi d'un adjectif [28], notre corpus n'atteste que d'un unique exemple pour le moment :

(1) *saʾal* *ʾənno* *səməʿt-o* *ṭay(y)ba* *w-riğğāl-in* *zēn,*
demander.AC.3MS COMP renommée-3MS bonne et-homme-TAN bon
« Il s'est renseigné à son sujet (celui-ci) est bon et c'est un bel homme ».

Concernant le second, celui où le substantif indéterminé est suivi d'un syntagme prépositionnel, nous avons relevé deux cas jusqu'à présent :

(2) *ʾana* *mā* *ʾabī-h* *zōğ-an* *l-i*
moi NEG vouloir.IN.1S-3MS époux-TAN à-1S

[26] Selon Ingham « The difference between the Najdi and other systems is not so much apparent in the form of the items involved since most Arabic dialects show the particles *in*, *lo* and *iḏa*, the latter corresponding to the Najdi *ila* [...] The difference is rather in the function of these within the system and the possibility of their occurrence with different clause types » (Ingham 1991: 43).

[27] Concernant la poésie *nabaṭi*, il convient de se référer à Sowayan (1985 et 1991) ainsi qu'à Kurpershoek (1993).

[28] Holes le considère comme « By far the commonest type » (Holes 2004 : 91) et Palva l'atteste chez les *Ṣxūr* (Palva 1980 : 130).

« Je ne le veux pas pour mari ».

(3) *hāḏi ʾuxt-i zōjt-ən l-ək ʿala sənnət aḷḷāh u-rasūl-o*
celle-ci sœur-1S épouse-TAN à-2MS sur Tradition Dieu et-prophète-3MS
« Voici ma sœur comme épouse pour toi en suivant la *sunna* de Dieu et de son Prophète ».

La morphologie verbale

L'accompli

1s	radical *-t*	1p	radical *-na*
2ms	radical *-t*	2mp	radical *-tu ~ -taw*
2fs	radical *-ti*	2fp	radical *-tən*
3ms	radical	3mp	radical *-aw* [29]
3fs	radical *-at*	3fp	radical *-ən ~ -an*

Ce tableau confirme la distinction de genre caractéristique des parlers nomades aux 2fp et 3fp. Il rend compte de deux schèmes possibles à la première forme de la 3ms : $C_1áC_2aC_3$ (qui peut être élevé en $C_1iC_2aC_3$) correspondant à l'ancien $*C_1aC_2aC_3$ et $C_1C_2ýC_3$ correspondant à l'ancien $*C_1aC_2iC_3$ mais étant accentué sur la seconde voyelle puis resyllabisé. Ce trait nous semble être particulier à ce parler et nous ne savons pas établir – dans l'état actuel des choses – s'il appartient au domaine moutonnier ou chamelier même si toutefois il fait preuve d'un archaïsme évident [30]. Pour ce qui est du schème $*C_1aC_2aC_3$, nous rappelons que le premier /a/ est généralement élevé si C_1 ne correspond pas aux consonnes /ʾ/, /ʿ/, /x/, /ġ/, /h/ ou /ḥ/, si C_2 ne correspond à une liquide et si le contexte n'est pas fortement emphatique : *niḍaṛ* « il a regardé », *sikat* « il s'est tu », *kišaf* « il a découvert, mis au jour », *kitab* « il a écrit » mais *ṭaḷaḅ* « il a demandé », *ġaḷaḅ* « il a battu, défait », *hağam* « il a attaqué », *xaṭaf* « il a enlevé, kidnappé ». Voici le paradigme : *niḍart*, *niḍart*, *niḍarti*, *niḍar*, *nḍərat*, *niḍarna*, *niḍartu*, *niḍartən*, *nḍəraw*, *nḍəran*. Comme vu plus haut, nous constatons que la règle de resyllabisation est parfaitement active.

Pour ce qui est du second schème, nous avons : *lʿəb* « il a joué », *šrəb* « il a bu », *fhəm* « il a compris », *xsər* « il a perdu », *lbəs* « il s'est habillé », *tʿəb* « il s'est fatigué », *ġḍəb* « il s'est énervé », *shər* « il a veillé », *ʿləğ* « il s'est allumé, embrasé », *rbəḥ* « il a gagné ». Nous constatons que tous ces verbes sont d'anciens $*C_1aC_2iC_3$. D'autres verbes sont rendus

[29] Nous n'avons relevé aucune forme avec *-am* comme suffixe bien que certaines tribus moutonnières de Syrie centrale – comme les *ʿAgēdāt* investigués par Bettini – semblent l'avoir, tout du moins lorsque la désinence n'est pas suive d'un suffixe pronominal (Bettini 1994 : 55).

[30] Cantineau a toutefois relevé chez les tribus moutonnières de Syrie une forme *ʾrčéb* (<**rakiba*) caractéristique des verbes correpondants à d'anciens $*C_1aC_2iC_3$. Cependant, ces formes alternent avec d'autres (eg. *šeréb*, *réčeb*, etc.) et maintiennent une voyelle prothétique. (Cantineau 1936 : 79-80).

morphologiquement avec ce schème mais correspondent pourtant à d'anciens *$C_1aC_2aC_3$: *ksər* « il a cassé », *gdər* « il a pu », *ʿrəf* « il a su », *srəǧ* « il a mis une selle », *xləṣ* « il a fini, terminé », *fṭən* « il s'est mis sur ses gardes ». Il est possible que ces verbes soient réinterprétés dans le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* comme correspondants à d'anciens *$C_1aC_2iC_3$.

D'autres verbes encore renvoyants à d'anciens *$C_1aC_2aC_3$ ou bien à d'anciens *$C_1aC_2iC_3$ sont rendus morphologiquement avec une alternance entre ces deux schèmes : *wugaf ~ wgəf* « il s'est arrêté », *rikab ~ rkəb* « il a monté (sa monture) », *wuṣal ~ wṣəl* « il est arrivé », *wuṣaf ~ wṣəf* « il a décrit », *gəbal ~ gbəl* « il a accepté », *simaʿ ~ smaʿ* « il a entendu ». La présence du glide /w/ en C_1colore systématiquement la voyelle qui suit en /u/ pour ce qui est du premier schème. La voyelle du second semble garder sa valeur /a/ dans le cas où C_3 correspond à la laryngale /ʿ/.

L'ajout du pronom suffixe de la 3ms à la désinence *-at* de la 3fs de l'accompli entraine une gémination du /t/ et un déplacement de l'accent tonique sur le /a/ qui précède [31] : *hiwátt-o* « elle l'a aimé », *ġaddátt-o* « elle l'a fait déjeuner », *xabbarátt-o ~ xbarátt-o* « elle lui a raconté », *gahwátt-o* « elle l'a abreuvé de café », *zattátt-o* « elle l'a jeté », *wuṣlátt-o* « elle lui est venue, arrivée », *xnəgátt-o* « elle l'a étranglé », *šāfátt-o* « elle l'a vu », *ḥayyátt-o* « elle l'a accueilli chaleureusement », *ʿarfátt-o* « elle l'a reconnu », *gaṭṭaʿátt-o* « elle l'a coupé, découpé », *wazzaʿátt-o* « elle l'a distribué, répandu, dispersé », *ʿğəbátt-o* « elle lui a plu », *ligátt-o* « elle l'a trouvé », *sʾalátt-o* « elle lui a demandé, posé la question », *xabbátt-o* « elle l'a caché », *sālafátt-o* « elle lui a raconté », *farğátt-o* « elle lui a montré », *ḥabbátt-o* « elle l'a aimé ».

L'inaccompli

1s	*ʾa-*	1p	*n(i)-*
2ms	*t(i)-*	2mp	*t(i)-…-ūn*
2fs	*t(i)-…-īn*	2fp	*t(i)-…-ən ~ -an*
3ms	*y(i)-*	3mp	*y(i)-…-ūn*
3fs	*t(i)-*	3fp	*y(i)-…-ən ~ -an*

$C_1C_2aC_3$ (*šrəb-yišṛaḅ* « boire ») : *ʾašṛaḅ*, *tišṛaḅ*, *tišṛabīn*, *yišṛaḅ*, *tišṛaḅ*, *nišṛaḅ*, *tišṛabūn*, *tišṛaban*, *yišṛabūn*, *yišṛaban*.

$C_1C_2iC_3$ (*sikat-yiskit* « se taire ») : *ʾaskit*, *tiskit*, *tisəktīn*, *yiskit*, *tiskit*, *niskit, tisəktūn*, *tisəktən*, *yisəktūn*, *yisəktən*.

$C_1C_2uC_3$ (*ḍaṛaḅ-yuḍṛuḅ* « frapper») : *ʾaḍṛuḅ*, *tuḍṛuḅ*, *tuḍuṛbīn*, *yuḍṛuḅ*, *tuḍṛuḅ*, *nuḍṛuḅ*, *tuḍuṛbūn*, *tuḍuṛban*, *yuḍuṛbūn*, *yuḍuṛban*.

[31] Pour Cantineau, cette forme est caractéristique de la tribu des *Ḥadīdīn* ainsi que des habitants de *Raqqa* (Cantineau 1937 : 229).

La qualité de la voyelle est directement liée au contexte consonantique. Si celui-ci est neutre, la voyelle par défaut sera /i/ et ses allophones : *tʿarəf* « tu sais (m.) », *yarsil* « il envoi », *nʿazim* « nous invitons », *yʿaləğ* « il allume (le feu) », *yimkəṯ* « il dort, passe la nuit ». Si par contre, il est emphatique, vélaire ou postvélaire, la couleur de la voyelle sera /a/ : *yigdaṛ* « il peut », *yiflaḥ* « il laboure », *yimṛaḥ* « il passe nuit, campe », *yirğaʿ* « il revient, rentre », *tənhağ* « tu te diriges (m.) », Enfin, si nous rencontrons la présence d'une ou plusieurs labiales, le timbre vocalique sera proche du /u/ comme dans : *yḥaḳuṃ* « il juge », *tuṣḅuṛ* « tu patientes », *yunfuẋ* « il gonfle ». L'alternance dans les désinences de la 2fp et 3fp dépend elle aussi de l'environnement consonantique. Si celui-ci est emphatique (même légèrement), la voyelle tendra vers le /a/. Si par contre, le contexte est neutre, la voyelle sera centralisée vers /ə/.

Notre corpus fait apparaître que si nous ajoutons un pronom datif à la 2fs, 2mp et 3mp, le /n/ de la désinence chute sans qu'une assimilation n'ait pourtant lieu [32] ; ainsi : *tənhağī-li* « tu vas (f.) (là-bas) pour moi », *yiġūḷū-lo* « ils lui disent (m.) », *tjībū-lha* « vous (m.) lui apportez, amenez (f.) ».

L'impératif

2ms	radical	2mp	radical *-o*
2fs	radical *-i*	2fp	radical *-ən ~ -an*

Ce tableau est typique des flexions à l'impératif des parlers nomades avec la distinction de genre aux 2mp et 2fp. Il se caractérise aussi par la désinence *-o* à la 2mp sans que celle-ci ne soit diphtonguée comme la 3mp de l'accompli ou encore le pronom autonome de la 2mp. Cela s'applique aux verbes dont la racine est saine comme à ceux dont la racine est faible. Voici maintenant quelques exemples de ce trait : *ʾəbəšro* « demandez ! (cela sera réalisé) (m.) », *ʾimšo* « marchez ! (m.) », *šūfo* « regardez ! (m.) », *ʾibno* « construisez ! (m.) », *ṛūḥo* « allez !, partez ! (m.) », *ʾəməkṯo* « dormez !, passez la nuit ! (m.) ». A l'inverse des parler de grand-nomades, le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* n'offre que des formes à voyelles médiane longue pour les verbes dont C_2 est faible à la 2ms de l'impératif comme les exemples relevés l'indiquent [33] : *ṛūḥ* « pars ! », *ġūṃ* « lève-toi ! », *ğīb* « amène !, ramène ! », *ṣīḥ* « crie ! ». Pour les verbes dont C_3 est faible, le *-i* qui s'ajoute au radical de la 2ms ne disparaît pas comme dans les parlers de grand-nomades : *ʾəḥči* « parle ! » et non *ʾəḥč*, *ʾəmši* « marche ! » et non

[32] Phénomène identique à celui qui se produit dans le dialecte de *Dēr əz-Zōr* (communication personnelle de Bruno Herin).

[33] Dans le dialecte sédentaire archaïque de *Ğabal Fayfāʾ*, les impératifs de ce type sont, à l'instar des parlers chameliers, rendus à la 2ms par une forme à voyelle brève (Alfaifi & Behnstedt 2010 : 63).

ʾəmš [34]. Concernant l'impératif du verbe venir par opposition à *ṛūḥ* « va ! », nous avons relevé *taʿāl* « viens ! ».

Les verbes faibles

Pour les verbes dont C_1 est faible, notre corpus n'atteste que de trois verbes dont nous avons les paradigmes complets : *wugaf ~ wgəf* « il s'est arrêté », *wuṣal ~ wṣəl* « il est arrivé » et *wuṣaf ~ wṣəf* « il a décrit ». Voici la flexion du premier d'entre eux à l'accompli : *wgiʃət*, *wgiʃət*, *wgiʃti*, *wugaf ~ wgəf*, *wugfat*, *wgiʃna*, *wgiʃtu ~ wgiʃtaw*, *wgiʃtən*, *wugfaw*, *wugfən*. Nous observons à l'inaccompli la chute de la consonne faible : *ʾağəf*, *tiğəf*, *tiğfīn*, *yiğəf*, *tiğəf*, *niğəf*, *tiğfūn*, *tiğfən*, *yiğfūn*, *yiğfən*. Les flexions des deux autres verbes dont C_1 est faible sont identiques. Cette flexion est caractéristique des parlers bédouins, qu'ils soient de type moutonnier ou chamelier puisque la première voyelle se maintient brève là où les parlers sédentaires ont un /ū/ à la place. Cette voyelle longue suivie d'une légère diphtongue a été néanmoins relevée dans *tū*^{w}*lad* « elle enfante ». Notre corpus ne révèle pour le moment aucun verbe dont C_1 correspond au glide /y/.

Pour ce qui est des verbes dont C_2 est faible, ils ont le radical $C_1āC_3$ aux troisièmes personnes. Aux autres personnes, nous constatons le radical C_1vC_2. Avec /w/ en deuxième position (ici *ġāḷ* « il a dit »), on obtient le paradigme suivant à l'accompli : *gilət*, *gilət*, *gilti*, *ġāḷ*, *ġāḷat*, *gilna*, *giltu ~ giltaw*, *giltən*, *ġāḷaw*, *ġāḷən*. La qualité de la voyelle médiane est plus proche de [i], même lorsque C_2 correspond à /w/. Le seul verbe où le timbre se rapproche de [u] que nous avons identifié est le verbe *ṛāḥ*, dont le radical devient C_1uC_2 aux premières et deuxièmes personnes : *ṛuḥət* « je suis allé » [35].

Concernant les verbes dont C_3 est faible, nous remarquons - à ce stade - qu'un seul schème semble être possible à l'accompli : C_1aC_2a. Ce dernier peut subir l'élévation de sa première voyelle si C_1 ne correspond pas à /x/, /ġ/, /ḥ/, /ʿ/ ou /h/, si C_2 ne correspond pas à une liquide et si le contexte du lexème n'est pas fortement vélaire. Cependant, certains cas ne tombent pas sous le coup de ces règles même lorsque les conditions sont réunies. Voici les quelques exemples relevés : *ḍaṃa* « il a humilié », *ḥača* « il a parlé », *ṣaḍa* « il a passé (temps) », *ṛaʿa* « il a paît », *ġəza* « il a razzié », *miša* « il a marché », *bič̣a* « il a pleuré », *nisa* « il a oublié », *ṣaṛa* « il a lu, étudié », *šifa* « il a guéri », *ğira* « il s'est passé », *ʿəya* « il s'est fatigué », *niğa* « il s'est sauvé », *liga* « il a trouvé », *lifa* « il est arrivé », *bina* « il a construit », *nisa* « il a oublié », *ṛuṃa* « il a jetté, il a lancé », *bida* « il a commencé », *ṯina* « il a continué, il a achevé », *liğa* « il s'est réfugié », *dəna* « il s'est approché ». Le schème des verbes dont C_3 est faible est généralement yiC_1C_2i à l'inaccompli : *yḥači*, *yiḍmi*, *yigḍi*, *yġazi*,

[34] Chez les tribus des grand-nomades chameliers, l'impératif pour ce type de verbes faibles perd sa voyelle finale à la 2ms (Cantineau 1937 : 231).
[35] Même constat pour la tribu moutonnière des *ʿAtīğ* (Younes & Herin 2013 : 47).

yimši, *yibči*, *yišfi*, *yiğri*, *yʿayi*, *yibni*, *yirmi*, *yibdi*, *yiṯni* et *yidni* mais nous constatons toutefois *yirʿa*, *yigra*, *yinğa*, *yilga*, *yilfa*, *yinsa* et *yilğa*.

Les verbes anomaux

Les verbes **ʾakal* « manger » et **ʾaxaḏ* « prendre », comme dans tous les parlers petit-nomades, sont réalisés *čala* et *xaḏa* (Cantineau 1936). La flexion est la suivante : *čalēt*, *čalēt*, *čalēti*, *čala*, *čalat*, *čalēna*, *čalētu ~ čalētaw*, *čalētən*, *čalaw*, *čalən*. Le verbe *xaḏa* présente les mêmes flexions. A l'inaccompli, le /ʾ/ étymologique laisse une trace au niveau de la longueur de la voyelle. La flexion de *xaḏa* est la suivante : *ʾāxuḏ*, *tāxuḏ*, *tāxḏīn*, *yāxuḏ*, *tāxuḏ*, *nāxuḏ*, *tāxḏūn*, *tāxḏən*, *yāxḏūn*, *yāxḏən*. On remarquera l'élision de la voyelle /u/ en position inaccentuée et en syllabe ouverte. La flexion de *čala* à l'inaccompli est la même. La voyelle médiane est ici aussi /u/ : *ʾākul, tākul*… Ce trait-là, considéré comme *šāwi*, tranche radicalement avec les flexions de type grand-nomade et plus particulièrement encore avec celles de type *ʿnizi* puisque cette tribu possède des forme du type *ʾakal* « manger » et *ʾaxaḏ* « prendre » [36].

Voici la liste des participes actifs des verbes *xaḏa* et *čala* :

2ms	*māxuḏ, mākul*	2mp	*māxḏīn, māklīn*
2fs	*māxḏa, mākla*	2fp	*māxḏāt, māklāt*

Le maintien de la réalisation occlusive de /k/ s'explique par la proximité de la voyelle /u/ qui inhibe l'affrication.

Le verbe **ğāʾa*

La réalisation du verbe **ğāʾa* « venir » est la suivante à l'accompli : *ğīt*, *ğīt*, *ğīti*, *ğa*, *ğat*, *ğīna*, *ğītu ~ ğītaw*, *ğītən*, *ğaw*, *ğən*. La flexion à l'inaccompli est la suivante : *ʾaği*, *tiği*, *tiğīn*, *yiği*, *tiği*, *niği*, *tiğūn*, *tiğən*, *yiğūn*, *yiğən*.

Ces flexions sont identiques à celles des autres parlers bédouins et tranchent nettement avec les réalisations des parlers sédentaires. En effet, la voyelle prothétique caractéristique de ces parlers aux troisièmes personnes du singulier et du pluriel est ici élidée.

Les verbes défectueux

Il s'agit en fait uniquement du verbe **baġā-yabġī* « vouloir » [37]. Celui-ci est réalisé avec une forme érodée dans laquelle le /ġ/ est élidé. L'emploi de ce verbe sous cette forme est

[36] Selon Cantineau : « Quoi qu'il en soit, cette conjugaison des verbes « manger » et « prendre » caractérise d'une façon remarquable les parles syriens de nomades moutonniers ». (Cantineau 1936 : 87).

[37] Cantineau l'atteste chez certains clans des *ʿNiza*, précisemment chez les *Ḥsanä* et les *Wəld ʿAli*. Il ajoute cependant que « Au contraire chez les Šammar on emploie, à côté de *aṛâd*, *irîd*, et à l'inaccompli seulement un verbe *yâbī*, f. *tâbi*, pl. *yābûn* (j'entends un *-ā-* long que mes prédécesseurs n'avaient pas noté) qui n'est d'ailleurs point entièrement ignoré des Ɛanäze ». (Cantineau 1937 : 198).

considéré en Orient comme un archaïsme propre aux tribus chamelières. Ces caractéristiques rendent la flexion totale du verbe impossible dans ce parler [38], flexion qui - soulignons-le - n'existe qu'à l'inaccompli :

1s	*ʾabi*	1p	*nibi*
2ms	*tibi*	2mp	*Ø*
2fs	*Ø*	2fp	*Ø*
3ms	*yibi*	3mp	*Ø*
3fs	*yibi*	3fp	*Ø*

Il semble que puisque le verbe comporte une C_2 faible en position finale, la suffixation de l'inaccompli est inhibée d'où la présence de la 2ms mais l'absence de la 2fs. Toutefois, les pronoms suffixes peuvent se greffer au verbe ce qui engendre un allongement de la voyelle finale comme dans:

(4)	*kull*	*əʿyāl*	*əl-ʿašīra*	*tibī-č*
	tout	enfants	ART-tribu	vouloir.IN.3fs.-2fs

« Tous les enfants de la tribu te veulent ».

Les formes dérivées des verbes à racine trilitère

Chez les *ʾAbu ʿĪd*, Il en existe dix en ce qui concerne les verbes trilitères comme dans beaucoup des dialectes de l'arabe parlé ainsi que comme dans la variété standard.

I. $C_1vC_2vC_3$~$C_1C_2vC_3$-y$vC_1C_2vC_3$: *ʿrəf-yʿarif* « savoir », *ḥadar-yḥadər* « descendre ».

II. $C_1aC_2C_2aC_3$-y$C_1aC_2C_2iC_3$: *daššaṛ-ydaššir* « laisser, abandonner », *šaṛṛaġ-yšarriğ* « nomadiser à l'est ».

III. $C_1āC_2aC_3$-y$C_1āC_2iC_3$: *lāzam-ylāzim* « accompagner », *ğāwab-yğāwib* « répondre ».

IV. ʾ$aC_1C_2aC_3$-yi$C_1C_2iC_3$: *ʾaṛḳaḍ-yirčib* « faire monter (sur une monture) », *ʾaṭʿam-yiṭʿim* « nourrir ».

V. ti$C_1aC_2C_2aC_3$-yi$C_1aC_2C_2aC_3$: *tiʾallam-yiʾallam* « s'endolorir », *tiʿaḏḏab-yiʿaḏḏab* « souffrir ».

VI. t(i)$C_1āC_2aC_3$-yi$C_1āC_2aC_3$: *t(i)kāwan-yikāwan* « se quereller », *t(i)hāwaš-yihāwaš* « se quereller ».

VII. n$C_1vC_2aC_3$-yin$C_1vC_2vC_3$: *ngiṭaʿ-yingaṭiʿ* « être coupé, tranché », *nḍibaḥ-yinḍəbəḥ* « être frappé, tué, égorgé ».

VIII. $C_1tvC_2aC_3$-yi$C_1taC_2iC_3$: *štiġal-yištaġil* « travailler », *ftikar-yiftakir* « penser, réfléchir ».

IX. $C_1C_2aC_3C_3$-yi$C_1C_2aC_3C_3$: *swadd-yiswadd* « noircir », *byaḍḍ-yibyaḍḍ* « blanchir ».

[38] Ceci n'est pas le cas partout, voir notamment l'exemple relevé par Webster chez les Āl Wahība *yibūnhum* « they wanted to go there » (Webster 1991 : 480).

X. staC$_1$C$_2$aC$_3$-yistaC$_1$C$_2$iC$_3$: *staʿğal-yistaʿğil* « se presser », *staslam-yistaslim* « se rendre ».

Comme dans la plupart des variétés dialectales des nomades d'Orient, nous remarquons d'emblée les trois principaux discriminants. Tout d'abord, la forme IV (ʾaC$_1$C$_2$aC$_3$-yiC$_1$C$_2$iC$_3$) se maintient à l'instar de la grande majorité des parlers conservateurs en Asie, qu'ils soient de type bédouin ou bien de type sédentaire [39]. Voici quelques occurrences qui illustrent son maintien ainsi que, dans certains cas, sa productivité : *ʾabʿab-yibʿid* « éloigner », *ẋaḅaṛ-yixbir* « raconter », *ʾagʿad-yiğʿid* « réveiller », *ʾaṛḳaḅ-yirčib* « faire monter (sur une monture) », *ʾaṭʿan-yiṭʿin* « poignarder », *ḥadaṛ-yiḥdir* « faire descendre », *ʾaṭʿam-yiṭʿim* « nourrir », *ʾasga-yisği* « abreuver, donner à boire (animaux) », *ʾaṛẓaġ-yirziğ* « gratifier », *ʾanṭa-yinṭi* « donner », *ʾawğaʿ-yawğiʿ* « faire mal », *ʾawṣa-yawṣi* « conseiller, mettre en garde ». Dans ce dernier exemple et d'un point de vue phonétique, nous constatons la préservation de la diphtongue /aw/. Ceci peut être explicable par le *Systemzwang* (De Jong 2004 : 154), mais le fait que ce soit l'unique exemple de ce type dont nous disposons jusqu'à maintenant ne nous permet pas de généraliser ce concept à tous les verbes dont C$_1$ est faible. La fonction factitive est parallèlement assurée par la forme II (C$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$-yC$_1$aC$_2$C$_2$iC$_3$) mais semble être un acquis plutôt récent et d'origine sédentaire.

Un des traits saillants des dialectes bédouins de type moutonnier est l'élision du préfixe *-t-* des formes V (tiC$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$-yiC$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$) et VI (t(i)C$_1$āC$_2$aC$_3$-yiC$_1$āC$_2$aC$_3$) à l'inaccompli [40]. Ce trait n'appartient pas à l'ensemble des parlers de grand-nomades puisque ces derniers maintiennent le préfixe *-t-* aux formes V et VI de l'inaccompli mais lui font subir une métathèse avec la voyelle courte /i/ en position inaccentuée (Abboud 1979 : 6) ce qui engendre des formes du type : ytiC$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$, ntiC$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$, ytiC$_1$āC$_2$aC$_3$, ntiC$_1$āC$_2$aC$_3$.

Pour ce qui est des autres formes verbales, elles ne présentent pas de particularités notables au regard des autres parlers de la région.

La syntaxe

Le futur

Une des manières communes pour exprimer le futur consiste à utiliser le pseudo-verbe *wədd-* « vouloir ». Cela est particulièrement patent avec les événements n'impliquant pas la volition d'un participant. Ce pseudo-verbe est largement attesté dans les dialectes bédouins de la région (De Jong 2000 : 479) quel que soit leur type. Dans le cas d'un événement dans lequel

[39] Pour avoir une idée de cette préservation dans le parler sédentaire conservateur de *Salṭ*, voir Herin (2010 : 219). Nous retrouvons aussi l'emploi de la forme factitive IV dans les dialectes sédentaires et conservateurs du *Ḥōṛān* (Cantineau 1946 : 259-262).

[40] Voir Bettini (1994 : 61) ainsi que Rosenhouse (1984 : 521).

intervient un certain degré de volition de la part du participant codé comme sujet, *wədd-* indique l'intentionnalité et donc aussi le futur :

(5) *ʿrəf ʾənn-hum wədd-hum yirḥalūn u-yitərkūn-o*
savoir.AC.3ms REL-3mp vouloir-3mp quitter.IN.3mp et-laisser.IN.3m-3ms
« Il a su/compris qu'ils allaient quitter et le laisser ».

Dans certains cas, nous constatons que *wədd-* s'exprime avec un sens déontique que nous pouvons traduire par « falloir, devoir, être nécessaire, avoir besoin ». Cette utilisation indique que l'action est imposée et ne relève pas de la volonté :

(6) *wədd-o yṛūḥ ᵊl-ʿənd-hum mšān iwāfaġūn ʿalē-hum*
devoir-3ms aller.IN.3ms à-chez-3mp pour accepter.IN.3mp sur-3mp
« Il doit aller chez eux pour qu'ils les acceptent (en mariage) ».

A ses côtés, un autre verbe commun dans ce type de parlers pour exprimer l'idée du futur est *ṛād-yirīd* « vouloir » ; nous le retrouvons plus que fréquemment dans le parler des *ʾAbu ʿĪd* :

(7) *ṣāṛ əmhāwaša w-aš-šibāb irīdūn ṯāṛ-hum*
avoir.AC.3ms dispute et-ART-jeunes vouloir.IN.3mp vengeance-3mp
« Il y a eu une dispute et les jeunes hommes veulent se venger ».

L'aspect progressif [41]

Le dialecte des *ʾAbu ʿĪd* ne possède qu'une seule et unique manière d'exprimer l'aspect progressif : *ğaʿd*. Elle est héritée et correspond étymologiquement au participe actif du verbe *q-ʿ-d* « s'asseoir ». La réalisation /ğ/ provient de l'affrication conditionnée de /g/ (*/q/) à laquelle s'ajoute une érosion phonétique par l'élision de la voyelle brève /i/ et la réduction de la voyelle longue /ā/ [42]. De plus, le morphème *ğaʿd* se trouve être invariable et ne s'accorde donc jamais. Un exemple suffira à éclaircir tout cela :

(8) *smaḥ-ḥa huwwa ʾənno ğaʿd ətgūl l-aḇū-ha ʾal-ḥadīṯ*
entendre.AC.3fs lui REL PROG dire.IN.3fs à-père-3fs ART-histoire
« Il l'entendit raconter l'histoire à son père ».

Le génitif analytique

Dans le parler des *ʾAbu ʿĪd*, nous avons relevé deux formes pour le génitif analytique : *tabaʿ* et *ġiyy*. Le premier est sans doute un emprunt aux dialectes sédentaires. Lors de la

[41] Pour une idée globale des différents morphèmes du génitif analytique dans le monde arabophone, voir Agius & Harrak (1987).
[42] Au sein de la tribu chamelière des *Dawāsir*, la voyelle longue des participes actifs a une tendance générale à se raccourcir (Johnstone 1961 : 251).

suffixation des pronoms à initiale vocalique, on observe un resyllabisation : *taba*ʿ + *-i* → *tba*ʿ*-i*. De la même manière, on trouvera *tba*ʿ*-ək*, *tba*ʿ*-ič*, *tba*ʿ*-o*, etc. Nous n'avons pas relevé de variation en genre et en nombre du morphème *taba*ʿ. Pour ce qui est du second lexème, il est considéré comme typique des parlers de nomades et s'accorde en genre et en nombre :

(9) *ʾan-nifīla* *mīy* *gīyt* *aṭ-ṭabux*
ART-*nifīla* NEG GEN ART-cuisine
« La *nifīla* n'est pas celle de la cuisine ».

La phrase existentielle

Ce type de phrases est introduit par le morphème *bu*, issu de la lexicalisation de la préposition *b-* augmentée d'une forme du pronom affixe de la troisième personne masculin singulier [43]. La négation se fait au moyen de *mā* précédant *bu* :

(10) *bu* *bēt* *ğidīd* *b-al-ʿaṛab*
il y a tente nouveau dans-ART-tribu
« Il y a une nouvelle tente dans la tribu ».

(11) *ʾaš-šēx* *mō-hu* *b-al-bēt* *mā* *bu* *ġēr* *al-gahuwği*
ART-cheikh NEG-3ms dans-ART-tente NEG il y a autre ART-préposé au café
« Le cheikh n'est pas dans la tente, il n'y a que le préposé au café ».

Lexique

La tribu des *ʾAbu ʿĪd* offre un champ lexical riche et typique tant au niveau des noms, que des participes ou des verbes. Une des particularités provient du fait que ce parler fait – là aussi – montre d'une alternance entre vocables d'origine moutonnière et lexèmes caractéristiques des parlers de grand-nomades. Voici une brève liste de mots :

Verbes

yiməkṯūn « ils dorment, passent la nuit ».
kadd « il a envoyé, préparé (une délégation en vue de demander la main d'une fille) ».
ġməd-o « il l'a planté (arme blanche) ».
labb « il a effectué, exécuté ».
lāḏ « il s'est glissé, s'est caché, s'est réfugié ».
nhağat « elle s'est dirigée ».
lifa « il est apparu, il est arrivé ».
yičassab « il profite ».

[43] Cantineau ajoute : « La préposition *bi-* a la forme *ba-* devant les suffixes pronominaux : d'où *bô* « il y a » ». (Cantineau 1937 : 224).

yiʿūl « il garde, il s'occupe ».
təḏni « elle accouche ».
mḥalat « elle est devenue stérile, elle s'est desséchée ».
māl ʿalē-(h) « il n'a plus rien à manger ».
yičābis « il baisse les yeux, n'arrive pas à soutenir le regard ».
yibāḥəṯ « il regarde, observe ».
nəmrəḥ « nous passons la nuit, dormons ».
hay(y)ri « prépare-toi !, active-toi ! (f.) ».
nida « il a appelé ».
ṯanēt « j'ai continué ».
yiḏmi « il humilie ».
slikaw « ils ont pris (la route) ».
baḥḥaṛ « il a scruté ».
ḥdaṛat-hum « elle les a fait descendre ».
ṣfənat « elle a réfléchie ».
yičazzūn « ils se querellent ».
dənēt « je me suis approché ».
wiša « il a dénoncé ».
bugət-ni « tu m'as menti, trahi (m.) ».

Noms :

riğa « espoir ».
ġlayyəm « garçon, enfant ».
fāṭər « rebec ».
ʿoṣḅa « coiffe bédouine féminine ».
bilğim « lèvres ».
ḥgēw « ceinture ».
lidiyya « pierre qui sert à maintenir le foyer où l'on cuisine ».
dawwāš « homme qui collecte du bois, prépare le café, etc. ».
ḏaṛṛa « femme ayant épousé un homme polygame ».
ṭāṛəš « messager, envoyé ».
ḥōḷ « année ».
ḏana « progéniture ».
ṯədi « sein ».
gubla « petite tente d'un poteau pour passer la nuit de noce ».
swād « mœurs, coutumes, habitudes, traditions ».
birza « petite tente d'un poteau pour passer la nuit de noce ».

nwēra « feu de nuit qui couve dans le foyer ».
baʿal « mari, époux, maître ».
sibīl « pipe à tabac ».
ṣiwān « petite tente privée réservée à la fille du chef de la tribu ».
gdēmi « poignard ».
daẇẇāṛ « commerçant (bétail) ».
zōl « visage ».
milfa « mari, époux ».
ġānmä « bonne action, vertu ».
gəṣīr « voisin ».
nifīla « foyer à même le sol où l'on prépare le café arabe traditionnel dans la tente bédouine ».
ğinīn « enfant, descendance, progéniture, fœtus ».
ḅōg « mensonge, trahison ».

Participes :

mnaggma « couverte, voilée, dissimulée ».
mədīn « ayant une dette (m.) ».
mʿassra « avec difficulté (accouchement) (f.) ».
msabbiğ « précipité ».
mġaṯūṯ « perturbé ».
məğəbla « donnant sur, dominant (hauteur) (f.) ».
sāfəṭ « dérangeant ».
məḍḍaḥi « endormi profondémment ».

Autres :

ḥīnan « lorsque ».
b-ḥəsbān « à l'esprit de ».
b-sadd « à côté de ».
wāğəd « beaucoup ».
ḏəbbād « doux, pur ».

Extrait du corpus

šēx mən-ʿašīrət al-ʿAḍāwlä ʾəsm-o š-šēx al-əHwēdi w-hāy ʿašīra čibīra ğəddan ʾu-ʿənd-hum māl u-waḍaḥ-ḥum al-māddi ʿənd-hum ḥalāl wāğəd u-māy, ʿašīrət-hum xaṣba w-ḥəlwa. ğiwāṛ-ha l-ha l-ʿašīra, čānat məḍāṛəb l-aš-šēx ʾan-Nūri bn əMhēd. kamān huẇẇa ṭabʿan ʿənd-o ḥalāl čiṯīr u-rğāl bass ʿašīrt əl-ʿAḍāwla ʿašīrt al-əHwēdi rğāl-o ʾakṯar ʾakbar yaʿni b-

al-ʿadad. fa ṣāṛat rəʿyān ʾaš-šēx an-Nūri bn əMhēd yiṭāẉaḷūn ʿala-zərəʿ u-māh ʿašīrat əl-ʿAḍāwlä. yōm, ğat ar-rəʿyān ġāḷat-lo l-aš-šēx ʾal-əHwēdi ya ʿamm-i waḷḷa rəʿyān ʿašīrət… šēx əl-… ʾal-əHwēdi ğaʿd iṭāẉaḷūn ʿala-māh-na w-zərəʿ-na w-hāy al-gəṣaṣ ʿənd-al-badu gabəl yaʿni yṣīr ʿalē-ha mišākəl u-yṣīr ʿalē-ha yaʿni miškal u-yəmkən[k] yinḏabəḥ ʾʿyāl u-yinḏabəḥ ʾrğāl mən-wara hāy əš-šaġlä. fa ġāḷ-əlhum ʿay(y)no-m xēr, ʿay(y)no-m xēr. ʾaš-šēx al-əHwēdi čān zaki[k] mā wədd-o ysāwi ḥarub bēn-o w-bēn aš-šēx al-əHwēdi… ʾan-Nūri bn əMhēd. fa fakkar u-fī[k] yōm ʾmn-əl-ʾiyyām sawā-lo ʿaša wa-ʿzəm-o, ʾaš-šēx al-əHwēdi sāwa ʿaša wu-ʿizam əš-šēx an-Nūri bn əMhēd u-rabʿ-o ʿa-l-ʿaša. ləmmən ğaw ya ḥay(y)aḷḷa fātaw ʿa-r-rabʿa wu-ğlisaw u-ġāṃat ar-rğāl ətjāhəz az-zād ʾtdīr-o wa-ʾiz[k] ʾaš-šēx ʾal-əHwēdi ḏābəḥ əḥẉāṛ, ʾal-ʾḥẉār yaʿni ğamal[k] əzġīr yistawi b-surʿa. ḏābəḥ əḥẉāṛ u-ḏābəḥ ẋaṛūf, ğābaw ha l-minsaf - minsaf yaʿni ṣ-ṣa[y]niyyä lli yindāṛ əb-ha z-zād - wa-ʾiz[k] ʿa-l-minsaf ḥāṭṭ ʾal-əḥẉāṛ u-fātəḥ-lo ʾəṯm-o ḥāṭṭ al-ẋaṛūf, b-ʾəṯm al-əḥẉāṛ. fa ləm(m)ən daḥḥag… kamān ʾan-Nūri ʾibn əMhēd yaʿni šēx u-zaki[k] w-… ləm(m)ən šāf ʾaz-zād əb-ha š-šakəl, ʿrəf ʾənno bū ši mən-wara hāy əl-… yaʿni bū ḥəkma bū ši mən-wara hāḏa… ṭarīqət waḏʿ az-zād. fa niḏar ʿa-š-šēx ʾal-əHwēdi w-ġāḷ-lo : ya šēx wēš əs-sālfa wēš gaṣd-ak b-al-əḥẉāṛ w-al-ẋaṛūf ? ġāḷ-lo waḷḷa ya bn əMhēd ʾəntaw əl-ẋaṛūf u-ʾəḥna l-əḥẉāṛ. ġāḷ-lo wēš tubġa wēš gaṣd-ak mən-kalām-ak ? ġāḷ-lo ʾəsmaʿ ya bn əMhēd, rəʿyān-ak ğaʿd iṭāẉaḷūn ʿala-zərəʿ-na w-ʿala-māh-na ʾu-ʾani mani sāfṭ-ak ʾənta šēx u-rəğğāl zēn u-ğīrt-ak ḥəlwa bass ʾani ma wədd-i tənšar ḥarəb bēn-i w-bēn-ak. ġāḷ-lo ʿəz(z)aḷḷa waḷḷāhi ʾənn-ak ʾənta ġlabət-ni ʿa-l-ġānmä ʾu-ʾani məṯəl-ma ʾənta mā trīd ḥarəb bēn-i w-bēn-ak, kamān ʾani ma rīd ḥarəb bēn-i w-bēn-ak u-ʿayyan xēr ʾnšaḷḷa mā yṣīr ġēr alli ʿala-ẋāṭr-ak. tʿaššaw u-ḥmədaw ʾaḷḷa w-tišakkaraw aš-šēx u-yəmčən nḥallat al-gəḍiyyä bidūn-ma yṣīr ḥarəb bēn ʾal-ʿašīrtēn u-kull-mən kaff rəʿyān-o ṭabʿan nabbah la-rəʿyān-o ʾənno mā təṭāẉaḷūn ʿala-zərəʿ gəṣīr-na - gəṣīr-na yaʿni ğāṛ-na - w-əntahat al-miškla mən-wara zakāʾ[k] ʾaš-šēx ʾal-əHwēdi, w-salāmət-kum.

Traduction :

Il y avait un cheikh de la tribu de *ʿAḍāwlä* qui s'appellait *al-əHwēdi*. Cette tribu était très grande, ils avaient des biens et leur situation matérielle était bonne. Ils avaient beaucoup de bétails et d'eau. Leur tribu était bonne et prolifique et ils avaient pour voisins les campements du cheikh *an-Nūri bn əMhēd*. Lui aussi possédait beaucoup de bétail et d'hommes mais la tribu des *ʿAḍāwla*, celle de *al-əHwēdi* était plus nombreuse. Bref, les pâtres de la tribu du cheikh *an-Nūri bn əMhēd* débordaient sur les champs et les points d'eau de la tribu des *ʿAḍāwlä*. Un jour, les pâtres sont venus et ont dit au cheikh *ʾal-əHwēdi* : par Dieu, les pâtres de la tribu… le cheikh de… *ʾal-əHwēdi* sont en train de déborder sur nos points d'eau et nos champs. Ce genre d'histoires chez les Bédouins, par le passé, engendrait des problèmes qui pouvaient parfois conduire à la mort d'enfants et d'hommes. Il leur a donc dit : prenez votre mal en patience. *ʾal-əHwēdi* était un cheikh très intelligent, il ne voulait pas qu'il

y ait de conflits entre lui et le cheikh *ʾal-əHwēdi… ʾan-Nūri bn əMhēd*. Il a donc réfléchi et un jour il décida de lui faire à diner et il l'invita. Le cheikh *ʾal-əHwēdi* a fait à diner et a invité le cheikh *ʾan-Nūri bn əMhēd* et sa tribu. Lorsqu'ils sont arrivés, après les salamalecs, ils sont entrés dans le salon pour hommes et se sont assis. Les hommes ont disposé la nourriture et l'on vit à ce moment-là que le cheikh *ʾal-əHwēdi* avait égorgé un chamelon. Le chamelon est un petit chameau qui cuit rapidement. Il avait donc égorgé un chamelon et un mouton. Ils ont amené le *minsaf* ; le *minsaf* est un grand plateau sur lequel nous disposons la nourriture. Il est alors apparu qu'il a mis le chamelon sur le *minsaf*, qu'il lui a ouvert la gueule et qu'il y a mis le mouton. Alors, quand il regarda… le cheikh *ʾan-Nūri bn əMhēd* est aussi très intelligent et… lorsqu'il vit la nourriture disposée de cette manière, il sut qu'il y avait quelque chose derrière cette… je veux dire, il y a une sagesse ou quelque chose derrière cette… façon de disposer la nourriture. Il a donc jeté un regard sur le cheikh *ʾal-əHwēdi* et il lui a dit : ô cheikh, que se passe-t-il ? Que veux-tu dire avec le chamelon et le mouton ? Il lui a répondu : par Dieu, ô *bn əMhēd*, vous êtes le mouton et nous sommes le chamelon. Il lui a dit : que veux-tu ? Qu'entends-tu par-là ? Il lui a répondu : écoute ô *bn əMhēd*, tes pâtres sont en train de déborder sur nos champs et nos points d'eau. Je ne veux surtout pas te déranger, tu es un cheikh, tu es un brave et bon homme et je n'ai pas envie qu'un conflit se déclare entre nous. Il lui dit alors : nom de Dieu ! Tu as été meilleur que moi et de la même façon que tu ne désires pas la guerre entre nous, je ne la souhaite pas non plus. Soyez patients et tout se passera comme tu le souhaites. Ils ont diné, rendu louange à Dieu, remercié le cheikh et le problème fut tué dans l'œuf sans que ne se déclare un conflit entre les deux tribus. Chacun mit en garde ses pâtres, leur disant de ne pas déborder sur les champs de notre *gəṣīr* ; notre *gəṣīr* veut dire notre voisin. Voilà, le problème fut résolu grâce à l'intelligence du cheikh *ʾal-əHwēdi*. Salut à vous.

Conclusion

Les résultats que nous pouvons d'ores et déjà tirer de ce travail confirment notre première impression sur la « satellitarité » du dialecte en question. Tout d'abord, concernant la phonologie du parler, elle est de type petit-nomade pour ce qui est des consonnes avec des affrications à deuxième élément chuintant /ǧ/ et /č/ là où les grand-nomades ont des affrications à deuxième élément sifflant /ǵ/ et /ć/ mais de type *ʿniziyya* pour ce qui est de l'essentiel du vocalisme ; c'est-à-dire que le morphème de la désinence du féminin *-a(t)* garde son timbre pur. Ce trait-là est considéré comme étant uniquement propre aux *ʿNiza* et tranche radicalement avec les parlers des *Šammar*. Cependant, le maintien du /i/ en syllabe ouverte non accentuée semble être à un stade de transition puisqu'il se préserve sur certaines formes verbales là où les parlers de types *šāwi* l'élident mais il est absent du schème participal *$C_1āC_2iC_3a(t)$ là où les parlers chameliers le maintiennent.

La propagation de l'emphase ainsi que l'accentuation sont communes aux autres parlers bédouins de la région, quel que soit leur type. Les différentes occurences des élévations de /a/ ont lieu suivant les règles des nomades chameliers. Cela signifie que l'élévation de /a/ est inhibée si C_1 correspond à /ʾ/, /ʿ/, /ġ/, /x/, /ḥ/ ou /h/ comme dans tous les parlers nomades mais qu'elle l'est aussi – moins fréquemment certes – si C_1 correspond à un des glides /w/ ou /y/ et si C_2 correspond à l'une des liquides /n/, /r/ ou /l/ à l'instar des parlers de type *Šammar* et *ʿNiza*. Pour ce qui est du syndrome *gahawa*, il suit la règle commune à tous les parlers bédouins et consiste en l'insertion d'une voyelle de disjonction *-a-* après les spirantes vélaires, pharyngales et laryngales /x/, /ġ/, /ḥ/, /ʿ/ et /h/ formant le premier élément d'un groupe de consonnes précédé d'une voyelle /a/. Toutefois, il existe une nuance propre aux parlers des grand-nomades et qui est partagée avec les *ʾAbu ʿĪd* puisque le syndrome *gahawa* s'applique également dans ces dialectes au schème *$maC_1C_2\bar{u}C_3$. Les règles de resyllabisation sont également les mêmes tant pour les parlers moutonniers que chameliers et rendent les séquences $C_1aC_2aC_3V$ en $C_1C_2vC_3V$.

Morphologiquement parlant, les pronoms autonomes sont ceux des petit-nomades mais il existe une alternance à la 1s et 1p entre la forme moutonnière et celle chamelière ; respectivement *ʾani ~ ʾana* et *ʾəḥna ~ ḥənna*. Les pronoms suffixes et datifs sont identiques à ceux des parlers *šāwi*. Les interrogatifs, adverbes, prépositions et conjonctions sont assez communs quoique certains d'entre-eux semblent être propre aux *ʾAbu ʿĪd*. L'usage encore spontané du *tanwīn* dans certains cas constitue l'une des particularités satellitaires les plus notables ches les *ʾAbu ʿĪd*.

La morphologie verbale de l'accompli rend compte de deux schèmes possibles à la première forme de la 3ms : $C_1áC_2aC_3$ et $C_1C_2ṿC_3$; ce dernier correspondant à l'ancien *$C_1aC_2iC_3$ ainsi qu'à d'anciens *$C_1aC_2aC_3$ réinterprétés comme des *$C_1aC_2iC_3$ dans cette variété. Ce trait archaïque doit probablement être rattaché à l'ensemble chamelier mais nous n'avons pas encore pu trancher cette question à ce stade d'investigation. La conjugaison à l'inaccompli est la même que celle de la majorité des parlers bédouins de la région. Pour ce qui est de l'impératif, il s'agit uniquement de formes moutonnières puisque la 2ms des verbes dont C_2 est faible n'offre que des voyelles médianes longues là où les grand-nomades la réduisent à une brève.

Les verbes faibles sont réalisés de manière analogue à celle employée par les autres parlers bédouins, quel que soit leur type. Par contre, les verbes anomaux ont une flexion identique à celle des parlers moutonniers. Le verbe **ǧāʾa* présente une flexion bédouine standard mais l'irrégulier **baġā-yabġī* se décline de manière défectueuse avec élision du /ġ/ et est considéré en Orient comme un trait purement grand-nomade. Les formes verbales des racines trilitères sont au nombre de dix. La forme IV (*$ʾaC_1C_2aC_3$-$yiC_1C_2iC_3$) est encore très usitée pour la notion de factitif comme dans beaucoup de parlers nomades mais aussi comme

dans certaines variétés sédentaires bédouinisées. L'élision du préfixe *-t-* des formes V (*tiC$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$-yiC$_1$aC$_2$C$_2$aC$_3$) et VI (*t(i)C$_1$āC$_2$aC$_3$-yiC$_1$āC$_2$aC$_3$) à l'inaccompli est caractéristique des parlers moutonniers.

L'alternance entre un rythme atrochaïque pour les noms et trochaïque pour les verbes semble se confirmer mais, afin de ne pas spéculer, nous allons en laisser l'analyse pour une autre étude. Pour cette raison, ce point n'a pas été approfondi dans le présent travail bien qu'il constitue en lui-même une remarquable alternance entre formes moutonnières (atrochaïsme nominal et verbal) et formes chamelières (trochaïsme nominal et verbal).

Concernant la syntaxe : le futur, l'aspect progressif et la phrase existentielle sont exprimés avec les mêmes particules que les autres parlers bédouins et ne présentent donc rien de particulier. Toutefois, le génitif analytique est tantôt un emprunt aux parlers sédentaires environnants *tabaʿ* tantôt la forme bédouine s'accordant en genre et en nopmbre *giyy*. La question du présentatif n'a toujours pas été tranchée pour ce dialecte et les formes relevées très confuses ne nous permettent pas pour le moment d'en tirer une conclusion, nous nous réservons le droit de développer ce point dans un travail ultérieur.

Enfin, pour ce qui est du lexique, il témoigne d'une richesse et d'un archaïsme évidents. Un nombre conséquent de lexèmes typiques ne semblent se retrouver que chez les *ʾAbu ʿĪd*. Certains d'entre eux sont à ranger dans la classe des isoglosses avec les parlers *Šammar* et *ʿNiza* ; nous pensons à *māh* « eau » notamment. D'autres par contre, sont typiquement *šāwi* alors que nous aurions pu nous attendre à autre chose : *ʾəṯəm* « bouche » au lieu de *fam*.

Voilà ce qu'il en est pour le moment mais d'autres enquêtes de terrain mettront en exergue ces traits et en feront certainement apparaître d'autres que nous avons jugé prématuré d'exposer.

Références

Abboud, P. 1979. « The verb in Northern Najdī Arabic », in *Bulletin of the School of Oriental Studies* 42. 467-499.

Agius, A. D. & Harrak, A. 1987. « Auxiliary Particles Preceding the Imperfective Aspect in Arabic Dialects », in *Arabica* 34. 164-180.

Alfaifi, A. A. M. & Behnstedt, P. 2010. « First Notes on the Dialect of Ǧabal Fayfāʾ », in *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 52, 53-67.

Al-Muqabbal, Ḥ. X. 2006. *Al-badu, bayna wāqiʿi ḥāli-him wa-mā kutibaʿ an-hum*, Ḥimṣ: Dār al-ʾiršād li-n-našr.

Al-Wer, E. 2004. « Variability reproduced: a Variationist View of the [Ḍ]/[Ḍ] Opposition in Modern Arabic Dialects », in Haak M., de Jong R. & Versteegh K. (ed): *Approaches to Arabic Dialects. A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Leiden: Brill. 21-32.

Ashkenazi, T. 1948. « The ʻAnazah Tribes », in *South Western Journal of Anthropology* 4. 222-239.

Ashkenazi, T. 1965. « Social and Historical Problems of the ‘Anazeh Tribes », in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8. 93-100.

Behnstedt, P. 1997. *Sprachatlas von Syrien, Kartenband*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Behnstedt, P. & Woidich, M. 2010. *Wortatlas der arabischen Dialekte, Band I: Mensch, Natur, Fauna und Flora*, Leiden: Brill.

Bettini, L. 1994. « Les dialectes nomades de Syrie », in *Matériaux arabes et sudarabiques* 6. 45-65.

Cantineau, J. 1936. « Etudes sur quelques parlers de nomades arabes d’Orient », in *Annales de l’Institut d’Études Orientales d’Alger* 1. 1-118.

Cantineau, J. 1937. « Etudes sur quelques parlers de nomades arabes d’Orient », in *Annales de l’Institut d’Études Orientales d’Alger* 2. 119-237.

Cantineau, J. 1946. *Les parlers arabes du Ḥōrān, notions générales et grammaire*, Paris: Klincksieck.

De Jong, R. 2000. *A Grammar of the Bedouin Dialects of the Northern Sinai Littoral, Bridging the Linguistic Gap between the Eastern and the Western Arab World*, Leiden: Brill.

De Jong, R. 2004. « Characteristics of Bedouin dialects in Southern Sinai: Preliminary observations », in Martine Haak, M., de Jong, R. & Versteegh, K. (ed): *Approach to Arabic Dialects. A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Leiden: Brill. 151-176.

De Jong, R. 2011. *A Grammar of the Bedouin Dialects of Central and Southern Sinai*, Leiden: Brill.

Ferguson, C. A. 1956. « The Emphatic /l/ in Arabic », in *Language* 32. 446-452.

Herin, B. 2010. *Le parler arabe de Salt (Jordanie), phonologie, morphologie et éléments de syntaxe*, Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.

Holes, C. 2004. « *Tanwīn* in the Arabic Dialects of Eastern and South-Eastern Arabia », in *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 8. 89-97.

Il-Hazmy, M. A. 1975. *A Critical and Comparative Study of the spoken Dialect of the Ḥarb Tribe in Saudi Arabia*, Leeds: University of Leeds.

Ingham, B. 1982. « Notes on the Dialect of the Ḍhafīr of North-Eastern Arabia », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45. 245-259.

Ingham, B. 1986. « Notes on the Dialect of the Āl Murra of Eastern and Southern Arabia », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49. 271-291.

Ingham, B. 1991. « Subordinate Clauses of Time and Condition in Bedouin Dialects », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54. 42-62.

Johnstone, T. M. 1961. « Some Characteristics of the Dōsiri Dialect of Arabic as Spoken in Kuwait », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24. 249-297.

Johnstone, T. M. 1964. « Further Studies on the Dōsiri Dialect of Arabic as Spoken in Kuwait », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27. 77-113.

Johnstone, T. M. 1967. « Aspects of Syllabication in the Spoken Arabic of 'Anaiza », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 30. 1-16.

Kurpershoek, M. 1993. « Conventionality and Originality in Najdi Poetry », in *Asian Folklore Studies* 52. 33-74.

Palva, H. 1980. « Characteristics of the Arabic Dialect of the Bani Ṣaxar Tribe », in *Orientalia Suecana* 29. 112-138.

Palva, H. 1992. *Artistic colloquial Arabic : traditional narratives and poems from al-Balqāʾ (Jordan)*, Helsinki: Finnish Oriental Society.

Palva, H. 2008. « Sedentary and Bedouin Dialects in Contact – Remarks on Karaki and Salṭi », in *Journal of Arabic and Islamic Studies* 8. 53-70.

Raswan, C. R. 1930. « Tribal Areas and Migration Lines of the North Arabian Bedouins », in *American Geographical Society* 20. 494-502.

Ritt-Benmimoun, V. 2005. *Phonologie und Morphologie des Arabischen Dialekts der Marāzīg*, Wien: Universität Wien.

Rosenhouse, J. 1982. « An Analysis of Major Tendencies in the Development of the Bedouin Dialects of the North of Israel », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45. 14-38.

Rosenhouse, J. 1984. « Towards a Classification of Bedouin Dialects in Israel », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47. 508-522.

Shawarbah, M. 2012. *A Grammar of Neguev Arabic: Comparative Studies, Texts and Glossary in the Bedouin Dialect of the ʿAzāzmih Tribe*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Sowayan, A. S. 1985. *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia*, Berkeley: University of California Press.

Sowayan, A. S. 1991. *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Webster, R. 1991. « Notes on the Dialect and Way of Life of the Āl Wahība Bedouin of Oman », in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54. 473-485.

Younes, I. & Herin, B. 2014. « Notes sur le dialecte bédouin des *ʿAtīǧ* du *Wādī Xālid* (Liban) », in *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 58, (à paraître).

Zurayk, R. 2010. *Tales of the Badia, Bedouin Folk Tales from Lebanon*, Beyrouth: American University of Beirut.